

رَوَادُ الْمِثَالِيَّةِ

فِي الْفَلَسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ

تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة والإسكندرية

١٩٦٧



دارالمعارف

مطبعة معارف دار بوسكو
ت : ٢٧٥٩٣ أسكنارية

رَوَّادُ الْمِثَالِيَّةِ

فِي الْفَلَسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ

تقديم

المثالية الجديدة

« المثالية » و « الواقعية » لفظان فلسفيان . ولكنهما دائران على ألسنة الناس في اللغة الحاررية : فالناس يصفون إنساناً بأنه « مثالي » إذا كان في فكره وفي عمله حريصاً على ترسم الصورة الكاملة ، ساعياً إلى تحقيق المثل الأعلى ، ويصفون إنساناً آخر بأنه « واقعي » إذا كان في تفكيره وتصرفاته ملتزماً حدود الممكنات القريبة الحصول ، حاسباً حساب الواقع الملموس .

أما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالاً يختلف عن استعماله الشائع اختلافاً بعيداً . وقوام المثالية عندهم اتجاهان أو مذهبان :

المذهب الأول قديم ، وهو المذهب الأفلاطوني الذي انبعث من أبي الفلسفة القديمة سقراط ، وثبتت دعائمه على يدي تلميذه أفلاطون ، وظلت ذكراه ماثلة في الأذهان على درجات متفاوتة إبان العصر الوسيط . ويرى هذا المذهب أن الأفكار و « المعقولات » أو « المثل » موجودة وبجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس ، لأنها هي المبادئ النموذجية الأصلية للأشياء .

والمذهب الثاني في المثالية مذهب حديث ، وهو المذهب الكانطي ، الذي مهد له أبو الفلسفة الحديثة ديكارت في مبادئه المشهورة باسم « الكوجيتو » (أفكر فأنا إذن موجود) (١) ، وأبرزه « بركلي » في تقريره أن « الوجود هو كون الشيء مدركاً » ، ثم شيد « كانط » بناءً شامخاً على أساس من نقد العقل في جوانبه الثلاثة : النظر والعمل والذوق .

ويرى هذا المذهب أن الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات

(١) قد بين ديكارت أن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي إنما هو الصور الذهنية أو الأفكار التي في أذهاننا .

حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق في الوجود إلا على نحو ما ، أى باعتبارها « تمثلات » ذهنية . والأشياء ليست موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوة « الناطقة » ، أى القوة المتعلقة التى تدركها ، بل إن وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتها .

فهذان إذن ضربان من المثالية متميزان . وسأقصر هنا حديثي عنهما ، ناظراً إليهما على أنهما رمزان لإمكانيتين مذهبيتين تتجاوزان الوجود الفردى الذى تحقق فى شخص أفلاطون أو كانط على مدى التاريخ .

* * *

نستطيع أن نقول إن المثالية الأفلاطونية مثالية « مطلقة » تتجه إلى ما هو بذاته ، لأنها ترى فى الفكرة أو المثال موجوداً متميزاً متعالياً ، هو عنصر المعرفة المطلقة التى هى الموجود المطلق ذاته ، ذلك الموجود الذى لا يتغير ، والذى بفضل تجيئ الأشياء كلها إلى الوجود . أما المثالية الكانطية فهى مثالية « نسبية » ، تنظر إلى العالم كما هو عندنا : فهى مثالية تقدر العالم على قد الإنسان إن صح هذا القول . وهذا هو المعنى الذى قصد إليه كانط حين أعلن ما سماه باسم « الثورة » الكوبرنيقية .

والمثالية الأفلاطونية أبعد محاولة لإثبات الله . والمعرفة فيها ذات طابع سماوى ، لأنها هى معرفة مصدر الأشياء ومدبرها . أما المثالية الكانطية فتركز عنايتها فى المعرفة الإنسانية ، والمثال فيها مندمج فى الأشياء الخارجية غير متعال عليها .

وتتميز المثالية القديمة بأن الأفكار فيها « مفارقة » لعالم الحس والمادة ، فى حين أن الأفكار فى المثالية الحديثة إنما هى أفكارنا نحن عن العالم . وإذا صح لنا أن نستعير هنا تفرقة صوفية بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت ، استطعنا أن نقول إن المثالية الأفلاطونية مثالية « لاهوتية » ، فى حين أن المثالية الكانطية مثالية « ناسوتية » .

هذه بعض وجوه الاختلاف بين المثاليتين . لكننا نستطيع مع ذلك أن نلاحظ أننا في كلا الضربين من المثالية نجد الفكر مستقلاً عن الموضوعات والأشياء : ذلك لأن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجهل وجود هذه الأشياء أمراً ثانوياً .

وتتفق المثاليتان كذلك في أنهما مذهبان في المعرفة : لأنهما يريان أنه لا شيء في الموجودات إلا ويمكن أن يكون متعقلاً . وكلتاها لا تريد أن تكون مذهباً وجودياً ، يقنع بملاحظة ما هو كائن وحاصل ، ويقتصر على وصف الأشياء كما تبدو للناظر ، بل كلتاها مذهب انشائي يرسم الأشياء بحسب ما يحقه أن يكون ، ويريد أن يصل إلى جوهر الأشياء وأصلها .

ومن وجهة النظر هذه لا تستطيع المثالية أن تقبل أن يكون « للأشياء » وجود في ذاتها ، مستقلاً عن الفكر ، لأن ما هو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلاً ، وبالتالي لا يكون شيئاً . والذات العارفة إنما تفكر ، أي تعقل الأشياء بالفكر ؛ وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار : وإذن فلا شيء هنالك سوى الأفكار . والأمر كما رآه الفارابي وديكارت وكانط حين أكدوا جميعاً أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى « المعطيات » : فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر . وهذا شيء أصبح مسلماً به عند الخاصة والعامة على السواء . ألسنا نسمع الناس يصفون من يقول كلاماً ليس وراءه معنى محصل بأنه كلام « فارغ » ؟ وإذن فالتناس جميعاً يسلّمون بأنه لا بد من فكر وراء كل قول . وهذا ما يذهب إليه الفيلسوف على العموم ، والفيلسوف المثالي على الخصوص . وكل ما في الأمر أن الفيلسوف لا يقف عند هذا الأمر موقفاً سلبياً ، وإنما يعقد النية على أن يفسر كل شيء بالفكر .

وإذن فقد جاهد أفلاطون وكانط للوصول إلى المبادئ العقلية لكل معرفة . وقد دأب أفلاطون على النصيح لنا بأن نلجأ إلى كنه الأفكار والمثل

لكى نجد فيها حقيقة الأشياء . و « الثورة الكوبرنيقية » التى تحدثنا عنها كانط قوامها أن نرتب الموضوعات أو الأشياء طبقاً للمعاني والأفكار ، وبعبارة أخرى أن يكون ما بالأعيان مطابقاً لما بالأذهان ، كما يقول المتكلمون الاسلاميون .

والمثاليتان الأفلاطونية والكانطية تريان أنه لما كان مبدأ كل معرفة هو عينه مبدأ كل وجود ، فإن الفكر والمطلق متحدان . ويترتب على هذا أن الفكرة هنا ليست مجرد هوية منطقية أو سيكولوجية ، بل هى إدراك الوجود والوجود نفسه . والفكرة إنما نجدها فى أنفسنا . وهذا الطابع « الحوائى » للحقيقة قد تميزت به هاتان المثاليتان ، كما تميزت به مذاهب الذات ، ولئن يكن سقراط قد قال : « اعرف نفسك بنفسك » ، فقد صرح كانط بأن « عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة » . وأهاب كانط بالهمل أن « يأخذ على عاتقه من جديد مهمة هى أصعب المهام جميعاً ، ألا وهى معرفة الذات ، وأن ينشئ محكمة تضمن له مزاعمه المشروعة ، وتستطيع فى مقابل ذلك أن تكبح جماح شططه ، لا باصدار أحكامها اعتسافاً بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة » . . .

* * *

وفى الملاحظات التى أوردناها ما يكفى لبيان ما بين هاتين المثاليتين من وجوه قرابة جعلت الخلط بينهما ميسوراً . ومع ذلك فمعنى التأمل يتبين أن المثاليتين متباينتان أشد التباين . وشتان ما بين المثالية القديمة والمثالية الحديثة فى مسائل كثيرة ذات خطر : فى المعرفة ، والمطلق ، والحوانية ، والذات ! لكل واحدة من هذه المسائل فى المثاليتين طابع مختلف جداً داخل هذا التشابه فى اللفظ والنية والقصد . وينفى تنبيهاً إلى هذا الاختلاف أن نذكر أن المثالية القديمة إنما هى الواقعية الميتافيزيقية المطلقة ، أو الواقعية المتطرفة ، بينما المثالية الحديثة إنما خرجت من المذهب العقلى « القطعى » الذى ساد فى

فلسفة القرن السابع عشر ، والمذهب العقلي « الصوري » لدى فلاسفة القرن الثامن عشر .

إن لفلسفة أفلاطون وأرسطو فضلاً كبيراً على الفاسفتين الغربية والإسلامية ولكن في آخر العصر الوسيط ذوى المذهبان وذهبت نضرتهمما ، وأخذ كل منهما يمهّد السبيل لغيره من المذاهب الفتية الحديثة : فمهّدت الأفلاطونية لظهور المذهب العقلي ولظهور المثالية الحديثة ، ومهّدت الأرسطية لظهور المذهب التجريبي ولظهور المذهب المادى . والواقع أننا إذا نظرنا إلى التقاليد الأفلاطونية استطعنا أن نصف انتقال المثالية القديمة إلى المثالية النقدية على الوجه التالى :

الفكرة التى كانت فى الأصل هى الفكرة الإلهية نفسها أصبحت هى فكرة الله بالنسبة إلى العالم الذى نعزفه ، ثم أصبحت هى الفكرة الإنسانية المحضة خلقها الله فينا ، وأمست هى الفكرة المفطورة فينا وحسب .

ونلاحظ فى أول هذا التطور أن الوحدة كاملة بين المثال والوجود ، ثم ابتعدت الفكرة عن الوجود بمعناه الدقيق : ابتعدت أولاً بغير انفصال ، ثم ابتعدت مع قطع الصلة بين أفكار الإنسان وعلم الله ، وانحصر نظرنا فى أفكارنا وحدها ، وأخيراً ظهرت الوحدة فى الوعى الإنسانى .

رأينا إذن فى تقرب المثاليّتان ، وفيم تختلفان .

وإننا لنحمد للمثالية الحديثة أنها تتطلب الوحدة فى الفكر ، والتفسير بالفكر — وهما عندنا أمران ملازمان لكل قصده فلسفى سليم . ولقد صدق ديكارت وبركلى وكانط ، وضل المتعجلون والسطحيون . ما من شىء يستطيع الإنسان أن يدركه بدون الفكر . وما من صورة يستطيع أن يتبينها خارج الذهن . ولكن هذا لا يعنى أن المثل الأعلى الذى تنشده العاوم الحديثة — المعسولية — يكفى فى تعريف الفكر : فإن الفكر الذى يستكفى بذاته هو

علم الله سبحانه ، وكل فكر إنسانى إنما هو علاقة مطردة بين « ذات » و « موضوع » . وقد كان كانط محقاً حين أعلن أن « تصورات بدون حدود تكون فارغة ، وأن حدوداً بدون تصورات تكون عمياء » . وإذن فالفكر الإنسانى ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل إمدادات الوجود الخارجى ومعطياته . ومن الخطأ إذن أن يظن أن المثالية تنكر الوجود الخارجى ، بل العكس هو الصحيح . ولو فهم مبدأ المثالية على حقيقته لاقتضى أن يؤخذ فى الاعتبار الجانب الموضوعى فى التجربة الانسانية .

إن فريقاً من الفلاسفة قد عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التى فى الذهن للشيء الموجود خارج الذهن . ولكن مما هو واضح أن الانسان لا يستطيع أن يخرج من الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجود . وواضح كذلك أن الحقيقة ليست موجودة خارج الفكر ، وليست الحقيقة « برانية » عن الفكر ، بل هى مباطنة له ، « جوانية » فيه : لأن النموذج أو المثال الذى يراد أن يطابقه الفكر موجود ، على نحو ما ، فى الفكر نفسه ، وإن يكن بلوغه مشروطاً بشروط معينة :

* * *

ونقول بالاجمال إن المثالية نمطان ، يمثلهما أفلاطون وكانط على مستويين مختلفين ، وفى صورتين متناظرتين : وكلتاهما تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس إلى الأشياء والموضوعات . لكن الفكر عند أفلاطون هو فكر « المطلق » وما هو « بذاته » ، أى الله ، فى حين أن الفكر عند كانط إنما هو فكر « النسبى » ، وما هو « لذاته » ، أى الإنسان .

والمذهب الكانطى وإن يكن قد افترق عن المذهب الأفلاطونى فى مسألة المعرفة المطلقة إلا أن المذهبين متقاربان من حيث تجاوزهما للمادية وانتصارهما للمثالية . وما من شك فى أن ديكارت وكانط حين أهابا بالفكر أن يلتفت إلى ذاته ، وأن يجد فى ذاته سبب الأشياء ومصدرها ، قد أحدثا ثورة فى الفلسفة

الحديثة كلها : وظاهر أن حركة الثورة هذه قد وجدت مطابقة عميقة لطبيعة النظر الفلسفي ، فحملت الفلسفة بعهد كانط — وخصوصاً « فشته » و « هيجل » — على أن يمضوا في سبيلها إلى أبعد الآماذ .

وقد تبين مما تقدم أن السمة الأولى في كل مثالية هي أنها تفسر « الواقع » الذي نواجهه ، وتنظر إليه على أنه ذو معنى ، وعلى أنه فكرة ، بغض النظر عن مظهره الخارجى المحسوس . والمثالية تفترض أن هذا المعنى « الجوانى » هو قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . وأحسب أن هذا هو المعنى الذى أراده هيجل من قوله : « الواقعى كله عقلى ، والعقلى كاه واقعى » .

ومهما يكن الأمر فإن موقف المثالية ، في غضها النظر عن الوجود العيان والمظهر الخارجى ، والتفاتاً إلى « المعنى » والفكرة والمثال ، موقفت لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم في مجموعه ، أو فهم أى جزء من أجزائه المتعددة :

وإذا كان العرف قد جرى لدى بعض مؤرخى الفلسفة على أن يطلقوا وصف « الترنسندنتالية » على مثالية كانط ، ووصف « الذاتية » على مثالية فشته ، ووصف « الموضوعية » على مثالية شلنج ، ووصف « المطلقة » على مثالية هيجل ، فلا تزال اللغة الجارية بين الكتاب تستعمل اسم « المثالية » وصفاً لكل استعداد في النفس أو ميل في الطبع ، من شأنه أن يفسح المكان للمثل الأعلى ، ويؤمن بقدرة الفكرة والشعور على إصلاح الفاسد في الملابس الطبيعية أوفى الجماعات البشرية .

* * *

لقد شغلت المثالية وما زالت تشغل أرفع مكان في تاريخ الفكر الإنساني : تبوأ مكانها المرموق في مهد العلوم وبداياتها ، وكانت تعود إلى الظهور

على أنحاء مختلفة في جميع العصور ولدى جميع الشعوب التي ارتفع فيها الفكر إلى مقام الفلسفة . ولا عجب أن يكون لها على حياة الناس وتفكيرهم أقوى وأبلغ تأثير : إنها قائمة على حاجة حقيقية في النفس وعلى قانسون طبيعي من قوانين الذهن . وبغير مثالية لا يكون علم صحيح ولا معرفة واضحة ولا نبالغ إذا قلنا إن كل مذهب يعارض المثالية إنما مآله إنكار المعرفة : ذلك أن الشرط الأول لقيام العلم هو استناده إلى قوانين ثابتة ومبادئ ضرورية . فاذا أبطالنا المبادئ لم يبق غير الظاهرات ، أي العناصر المتغيرة النسبية التي لا تصلح أساساً ثابتاً للمعرفة ، وأياً ما كان تصورنا للمبادئ ، سواء تصورناها « مادة » أو « روحاً » ، أو « وجوداً » أو « جوهرأ » أو « علة » أو « خيراً مطلقاً » ، فهذه المبادئ لا يمكن تعقلها ولا معرفتها إلا عن طريق الفكرة . فاذا أبطالنا الفكرة ، خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها .

وإلى المدارس المثالية قديمها وحديثها ينتمي أعلام الفلاسفة وكبار المصلحين في العالم بصرف النظر عن اختلافهم في المبادئ والمسالك والغايات .

* * *

تناولنا في هذا البحث ثلاثة من الفلاسفة يمثلون أنماطاً من المثالية في الفلسفة الغربية : ديكارت إمام الفلسفة الحديثة ، وكانط ، شيخ المثالية الألمانية ، وفشته رسول الوعي الانساني . وبعد أن قدمنا عرضاً موجزاً لفلسفة كل واحد منهم ، رأينا أن ننقل للقارئ العربي طائفة من النصوص اخترناها لأنها بدت لنا معبرة بذاتها عن تطور المذهب مصححة للكثير مما وقع له من تحريف في الفهم أو التأويل . ولما كان أكثر هذه النصوص لم يسبق نشره في لغتنا العربية فأننا نأمل أن يكون الانتفاع بدرسها وتأملها مكافئاً لما بذلنا من عناية في جمعها ونقلها .

وبعد فما أحسب القارئ العصرى بحاجة إلى تبرير لظهور مثل هذا الكتاب في لغتنا العربية . أفليس يكفي أن يكون المؤلف قد شعر منذ أمد بعيد برغبة ملحة في مداومة التأمل في الموضوع ، وحاول من حين إلى حين — مخطئاً أو مصيباً — أن يعبر على طريقته عن اتجاه فلسفى أصيل لا يزال يراه ضرورياً لكل حضارة بالمعنى الصحيح ؟ وأليس يكفي أن المؤلف — وهو ابن زمانه — يحيا في قالب هذا المجتمع « المتحضر » ، متعاطفاً تارة مع بعض مذاهبه وإيديولوجياته ، ومتخاصماً تارة أخرى مع بعضها الآخر ، قد رأى أن سبيله إلى القيام بواجبه نحو هذا المجتمع التقدمى هو أن يشارك في التنوير والتحرير، فاختر لذلك هذه النماذج الغربية لثلاثة من أقطاب الوعى الإنسانى، واجهوا في زمانهم ما نواجهه اليوم من مزاعم قطعية تتسم بالشطط والخلط حيناً، والتعصب والسفسطة حيناً آخر، وكلها تنم عن قصور الفهم لحقيقة الإنسان وقعود الهمم عن السعى إلى مثله العليا في الحق والخير والجمال ؟ ولكن هؤلاء الرواد لم يستسلموا لحكم الأمر « الواقع » بل عقدوا العزم على النضال، وكان نضالهم بالفكرة، وهى أم الثورة : ولا جرم أن ما يجمع بين الرواد الثلاثة أنهم كانوا فلاسفة وعى عال للإنسان وتأمل لماهيته ورسالته ومصيره : فديكارت إذ جعل الكوجيتو منطلقاً لكل فلسفة، وكانط إذ نادى بأن الإنسان غاية في ذاته ، وفشته إذ حول المثالية إلى عمل أخلاقى بناء — كلهم كانوا آباءً للثورة ورواداً للحرية : وحسبهم ذلك شرفاً .

عثمان أمين

الاسكندرية

٤ من يناير ١٩٦٧

ديکارت : إمام الفيلسوف الحديث

(١) سيرته ونمط فكره

(ب) نصوص من فلسفته

ديكارت : سيرة ونمط ففكرة

١ - الأب الروحى للثورة الفرنسية (١)

« رنيه ديكارت » هو أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة ، ورائد « الاتجاه العقلى » فى أوربا . اشتهرت فلسفته فى تلك القارة كلها بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة » ، وحمّلت إلى كل من يجيئون إلى هذه الدنيا رسالة التوعية والتنوير والتحرير ، فلم تقبل على الحق دليلاً إلا بداهة العقل وحده ، إذ أن العقل عنده « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » وحظوظهم منه على العموم متساوية ، بغض النظر عن اختلافهم فى الأجناس واللغات والعقائد والأوطان :

وقد كان لديكارت أكبر الفضل فى بناء صرح الاتجاه العقلى الحديث ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى بالبداهة العقلية أنه كذلك ، ويجب أن لا أحكم على على الأشياء إلا بما يتمثله ذهنى فى وضوح وتميز ينتفى معها كل سبيل إلى الشك . وقد قيل إن ما يسمى فى الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص فى القاعدة التى تتطلب البداهة فى كل معرفة وفى كل يقين ، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، ولا تقبل إلا حكم العقل الذى لا يرى للحقيقة معياراً إلا البداهة والوضوح :

والكثيرون من مؤرخى الفكر الغربى يعتبرون هذا الفيلسوف أباً روحياً للثورة الفرنسية : أحدثت آراؤه فى الفلسفة وفى العلم هزة عنيفة ، فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم العصر الوسيط ، وأيدت سلطان العقل

(١) انظر كتابنا « ديكارت » الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ، مكتبة القاهرة الحديثة

الناضج ، وناصرت قضية الحرية المستنيرة ، وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى .

٢ - للفكر في حياته المقام الأول :

وحياة ديكرت حياة جوانية كلها ، أعنى أن لروح فيها المقام الأول : فقد قضى الفيلسوف شبابه باحثاً عن الحقيقة ، منقباً عن المشكلات العلمية ، دائماً على حلها . وأنفق أخصب سنوات عمره في مختلف أنحاء هولندا ، طالباً ملاذاً مأموناً يعينه في خلوته على أن يفكر وأن يتأمل في إمعان واطمئنان . وأفضى به الأمر إلى أن يجازف بتلك الخطوة نفسها ، استجابة لدعوة الملكة « كريستين » ملكة السويد ، ومات في استكهولم سنة ١٦٥٠ .

وتنظم حياة ديكرت ثلاث فترات : الأولى فترة دراساته في مدرسة « لا فليش » ، حيث تتلمذ على اليسوعيين ، ودرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا . والثانية فترة قضائها في الأسفار متنقلاً بين فرنسا وسويسرا وهولندا وإيطاليا والتيروول . والثالثة فترة أقام فيها بهولندا ، وفيها كتب أهم مؤلفاته : « قواعد لهداية الذهن » (١٦٢٩) : وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي التقليدي - ورسالة « في العالم » (١٦٣١) : وقد قال فيها بدوران الأرض ، ولكنه حبسها عن النشر مخافة أن يحل به غضب الكنيسة كما حل بالعالم الطلياني « جاليليو » وكتاب « مقال في المنهج » (١٦٣٧) : وفيه بين تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ؛ وكتاب « التأملات في الفلسفة الأولى » (١٦٤١) : وهو أبداع ما كتب الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام وفي النفس الإنسانية ، وفي الأداة على وجود الله بوجه خاص ؛ ثم كتاب « مبادئ الفلسفة » (١٦٤٤) : وفيه عرض مبسط لفلسفته ، وبيان لمدى اختلافها عن فلسفة القدماء ؛ وأخيراً

« رسالة في انفعالات النفس » (١٦٤٩) : وتهدف إلى بيان السبيل العلمي للسيطرة على الأهواء والشهوات والوصول إلى الحياة السعيدة الفاضلة .

ولا نزاع في أن كتاب « المقال في المنهج » هو الذي خلد اسم ديكارت في تاريخ الفكر الإنساني ، وسيظل به مذكوراً على مر العصور : لقد وقف الفيلسوف على ما كان شائعاً في زمانه من اختلاف في الآراء بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت . واتضح له أن ذلك الاختلاف ناشىء من أنهم جميعاً يتخبطون في بحوثهم وأنظارهم ، ويسرون فيما يشرعون فيه على غير هادى ، دون أن تكون لديهم خطة مرسومة أو منهج محدد واضح . وتراعى له أن أول ما يلزم من أدوات التفلسف للإنسان الواعى هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم لإيجاده وتطبيقه في مجالى النظر والعمل جميعاً .

٣ - جهل من التفكير المنهجى ضرورة :

والذى يعنيه ديكارت بالمنهج هو كما قال : « حماة قواعد مؤكدة ، تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ ، وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته ، دون أن يستنفد قواه فى جهود ضائعة » . وهو يتساءل عن جدوى الدراسات والبحوث التى لا نكتسب منها إلا آراء ظنية أو احتمالية . وهو يجيب عن التساؤل بما معناه أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة الناقصة ، وإن يكون العلم علماً إلا إذا كان يقينياً . ونموذج ذلك اليقين هو المعرفة الرياضية .

وحسبنا أن نراعى فى بحوثنا أموراً ثلاثة ، لنضفى على أى علم يقيناً يعادل يقين العلوم الرياضية :

١ - أن لا نشتغل إلا بمعان « واضحة » و « متديرة » ، أى معان مضمونها بديهى كل البدهاة .

٢ - أن نذهب دوماً من « المعانى » إلى « الأشياء » ، أى أن لا ننسب إلى الأشياء إلا ما ندركه إدراكاً « بديهياً » فى معانى تلك الأشياء .

٣ - وأن « نرتب » جميع أفكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعانى التى يستند إليها ، وسابقاً على جميع المعانى التى تستند إليه .

٤ - الشك من أجل اليقين :

ولما كان مطلوب الفيلسوف بلوغ « اليقين » الذى يمكن أن يقيم عليه بناء العلم كله ، فقد صمم على أن يشك فى كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضى فى هذا الشك إلى أبعد حدوده ، بادئاً النظر كله من جديد ، وكأن عينيه تتفتحان لأول مرة على العالم من حوله .

وإذن فالخطوة الأولى التى يقضى بها المنهج الفلسفى هى « تعليق » آرائنا عن الأشياء ، ووقف أحكامنا عليها ، ريثما نتبين حقائقها .

ولكن سرعان ما يستبين الإنسان أن شيئاً واحداً - وهو الفكر - يظل ثابتاً قائماً مهما شك ومهما أخطأ : فأنا فى شكى مدرك ولا ريب أنى أفكر ، وواثق أنى أفكر ، وحتى لو شككت فى أنى أفكر فلا أستطيع أن أنكر أنى أفكر حين أشك ، وأنى إبان تفكيرى بل إبان خطئى فى تفكيرى لا بد أن أكون موجوداً من حيث أنى أفكر : « وإذن فأنا كائن » (وهو يعنى بذلك « ثبوت » الإنية أو الذات المفكرة ، لا وجود الشخص المتحقق فى الخارج) .

٥ - أنا أفكر فأنا اذن موجود :

هذا هو مبدأ « الكوجيتو » المشهور الذى جعله ديكارت نقطة انطلاق للميتافيزيقا الحققة ، والذى ستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج : وأولها أن الإنسان يفكر ، وأنه موجود من حيث إنه مفكر . وهذه الحقيقة إنما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعى المنتبه : هى نظرة ذهنية برهية

لحظية ، باغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك : فهي « حلاس » عقلية ، أى رؤية ذهنية سريعة مباشرة ، وليست قياساً يتم فى زمان ولا استدلالاً منطقياً يتلرج « من المبادئ إلى المطالب » ، كما يقول فلاسفة العرب ، ولكنها حلاس أول واحد خاطف : وتلك هى الواقعة اليقينية التى لا تُترَد ولا تُدفع ، والى تظل بمنجاة من الشك مهما يمتد .

أنا أعرف نفسى الآن موجوداً ولا أعرف نفسى إلا كذلك . ووجود الفكر عنده أشد « ثبوتاً » من « وجود » الجسم : وطبيعة نفسى وماهيتها هى الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتى لها أيسر من معرفتى له .

من هذا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة — أو بشيئها بعبارة أدق — استخلص ديكارت جميع الحقائق الأخرى : استخلص أولاً التمييز الحاسم بين النفس والجسم ، فلانى أستطيع أن أتصور أنى لست فى مكان وأن أعضاء جسمى غير موجودة ، ولكنى لا أستطيع من أجل ذلك أن أتصور أنى غير موجود : فما دمت أروى الفكر شاكاً فى الأشياء فيلزم أن أكون موجوداً . أما إذا انقطعت من التفكير وكان سائر ما أتصوره حقاً فلا أستطيع أن أكون موجوداً . واستخلص ديكارت أيضاً أن جوهر النفس هو الفكر وأن جوهر الله هو الكمال ، وأن جوهر الجسم هو الامتداد :

٦ — الطريق الى الله :

بهذا صح أن نقول إن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكاً فريداً فى التاريخ الفلسفى : سار الفيلسوف من النفس إلى الله مباشرة وبغير واسطة ، لم يرد أن تكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم — كما صنع غيره من الفلاسفة واللاهوتيين — بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هى التى تفتقر إلى وجود الله سنداً لها .

والتدليل على وجود الله من وجود النفس بسيط ميسر : فأنا موجود ،
وفي نفسي فكرة « الكائن الكامل » . وعلى هذا الأساس أقام الفيلسوف
أدلة ثلاثة ، أدقها الدليل المشهور باسم « الدليل الأنطولوجي - وهو قد
سمى كذلك لأنه يستخلص « وجود » الله من نفس تعريف الله أو معناه :
فإننا إذا سلمنا أن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات ، رأينا تواتراً أن
الله لابد متصف باووجود باعتبار الوجود كمالاً أو ضرباً من ضروب الكمال .

٧ - من الله الى العالم :

وإذن فالله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها . وأستطيع الآن
أن أتقدم في سيري إلى الحقائق ، وأستطيع ، بادئاً من « الذات المفكرة »
التي هي « إنيتي » و « ماهيتي » ، ومن كمال الله الذي يضمن لي صدق الأفكار
الواضحة ، أن أثبت يقين العالم الخارجي ، عالم « الأعيان » ، وأن أطمئن
إلى معظم الأشياء التي شككت فيها من قبل ، ما دمت أدركها في وضوح
وتميز . وإذن فما أجده في نفسي من ميل قوي إلى الاعتقاد بوجود العالم
مصدره الله تعالى الذي هو الموجد أو « الكائن » الكامل والذي لا يمكن أن
يخدعني أو يوقعني في الضلال .

٨ - الخطأ ضريبة الحرية :

وقد أتجمل في الحكم على الأمور قبل أن تستضيء بإرادتي بنور العقل :
لأن الإرادة الإنسانية « لا متناهية » تميل بطبيعتها إلى مجاوزة حدود المعرفة
الواضحة المتميزة ، في حين أن الذهن متناهٍ ولكنه يعينني على التمييز بين
الحق والباطل .

وأنا في أفعالي حر مختار ، فأنا المسؤول إذن عن خطئي . والوقاية من
الخطأ مرجعها إلى وحدي : وذلك بأن استعمل ما منحنى الله من حرية

الإرادة استعمالاً حسناً ، أى أن لا أتعجل فى حكمى على الأمور التى لا أتصورها إلا فى غدوض وإبهام ، « وأن أمسك عن إبداء رأيى فى الأشياء التى لم تتبين لى حقيقتها » .

٩ - فلسفة ثورة وتغيير :

على هذا النحو تم لديكارت أن يثبت الحقائق الثلاث الكبرى التى يقام عليها صرح الفلسفة فى كل العصور : النفس ، والله ، والعالم :

والفلسفة الديكارتية - وهى ثورية - ما كانت لتتقنع بالوقوف عند التأمل والنظر المجرد ، كما كان شأن الفلسفات السابقة عليها ، وإنما أرادت أن تمضى إلى العمل والتطبيق ، رامية إلى التغيير الجذرى والتأثير الحاسم . فليس الغرض من المعرفة ، عند « أبى الفلسفة الحديثة » ، اكتساب الحكمة والتبصر فى الأمور فحسب ، بل تحقيق السيادة للإنسان على نفسه وعلى الطبيعة .

وقد كانت أعز أمانى الفيلسوف أن تكون الفلسفة معاوناً لنا فى حياتنا ، لا على أن ندبر أفكارنا وآراءنا تدبيراً حسناً فحسب ، بل على أن ندبر سلوكنا ، وأن نسيطر على أبداننا ، وأن نقهر الموت ، وأن نقضى على جميع الأمراض النفسية كانت أو بدنية .

١٠ - حلم الفيلسوف :

وظل هذا الحلم يراود الفيلسوف فى مراحل نشاطه العقلى كلها : أن تقدم الفلسفة للإنسان طريقاً للحياة جديداً ، يهيء له أن يملك زمام نفسه ، عن طريق فن عقلى اضبطها والتحكم فيها ، وأن يهيمن على الطبيعة ، عن طريق « تعقيدها » ، أى بث الضوء الساطع فى أرجائها الخالكة .

ولما تبين أن تحقيق هذين المطلبين معاً يحتاج إلى أجيال عديدة ، والناس محتاجون إلى هداية سريعة ، رأى أن نكتفى - مؤقتاً - بتقبل الأشياء

التي لا نستطيع تغييرها أو التي لا طاقة لنا عليها ، وأن نلجأ إلى الحياة و « الاستراتيجية » في السيطرة على الانفعالات النفسية . وها هنا تتجلى « الجوانية » الديكارتية : عن طريق هذه السيادة الداخلية ، سيادة النفس ، يستطيع كل أمرىء أن يسيطر على الخارج . وكأن فيلسوف القرن السابع عشر جاء إلى العالم الحديث مؤكداً شعارنا الإسلامى ، فى الآية الكريمة :

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بآ أنفسهم »

وإذا كنا قد أطلقنا وصف « الجوانية » على الفلسفة الديكارتية ، فلأنها تشترك مع الفلسفات الجديرة بهذا الاسم فى السمات الأساسية لكل فلسفة جوانية : تركية الوعى ، وتوخي الأصالة ، والتعمق فى استكناه الجوهر من وراء المظهر :

وأخلاقيات ديكارت أخلاقيات وعى وتبصر : فهو لا يرضى للإنسان — خليفة الله على الأرض — أن يسير فى حياته كآلة تتحرك بلا إرادة ، أو أن يكون سلوكه مع الناس تابعاً للإلف والعادة :

ولقد نادى الفيلسوف علماء عصره ومفكره بأن ينصرفوا عن تلك الفلسفات النظرية التجريدية التى كانت تجرد فى تأمل النظام الكونى غاية الرضا وأهاب بهم أن يلتمسوا فلسفة عاملة رائدة ، يتحقق لنا بها ، قبل السيطرة على الطبيعة ، أن نظفر بالسيادة على أنفسنا . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق الديكارتية شبيهة بفن للتحرر الروحى ، يهتدى بنور العقل ، ويهدف إلى إطلاق الذات من قيود العالم :

١١ — القوم « فرض عين » لا « فرض كفاية » :

وعندنا أن من مواضع الطرافة فى الفلسفة الديكارتية نظرتها إلى الحرية الإنسانية : ذلك أن الإنسان عند ديكارت يمارس حرите الأصيلة بإنشائه

للحقيقة ، وهو ينشئ الحقيقة حين يتجه إلى نظم « الموجودات » في سلك « الماهيات » ، وينشئها عن طريق « الموقف » الذي يتخذه من الأشخاص والأشياء . وهو منشئ لها باختياره أن يقول « لا » أو أن يقول « نعم » . وإذن فديكارت يزودنا بوعى كامل لمسئوليتنا التامة عن العالم الذى نحيا فيه . فالإنسان ليس « متفربجاً » على الدنيا ، وإنما هو الكائن الذى بفضله تظهر الحقيقة في الدنيا ، كما قال « جان بول سارتر » معلماً على ديكارت . إن أحداً لا يستطيع أن « يفهم » لك ، كما أن أحداً لا يستطيع أن « يموت » لك ! ويجب آخر الأمر أن تقول : « نعم » أو أن تقول : « لا » : ويلزمك أن « تقرر » بنفسك ووحده ، وأن تقرر الحقيقة للكون كله . وهذا التقرير « الجوانى » هو الفعل الميتافيزيقى المطلق الذى ينبثق من « الفهم » ، حين تصل إليه الذات العارفة في سعيها إلى تعقل العالم ، وتحويلها نظام الوجود إلى نظام أفكار : فالفهم إذن « فرض عين » لا « فرض كفاية » ، إذا جاز لنا هنا أن نستعير اصطلاح علماء المسلمين .

١٢ — لا حياة من غير ميتافيزيقا :

وجملة القول أن رائد الفلسفة في العصر الحديث قد جعل من التفكير الواعى فريضة على كل واحد ، وآمن بأن الإنسان إنما خلق لوجود أسمى من وجوده في إطار الزمان والمكان ، وأنه لا حياة لحضارة إنسانية سائمة من غير ميتافيزيقا :

فشأن الميتافيزيقا الحقة أن تبصر الإنسان بمكانه من العالم ، وهو يعلم عن طريقها أن الله تعالى هو خالق هذا الكون ، وأنه هو الموجود الكامل ، فلا ينبغي للإنسان أن يكون عبداً إلا لهذا الإله وحده . وعن طريق الميتافيزيقا يتبين الإنسان أنه لم يخلق لهذا الوجود الأرضى فحسب ، بل يخلق

لوجود أرفع وأبقى . ومن ثم يدرك أنه لا معنى للخوف من الموت ، فيمارس حياته ، واثقاً بنفسه ، واثقاً بالله . وعن طريقها كذلك يدرك أنه ليس فقط جزءاً من هذا الكون ، ولا جزءاً من هذا العالم ، ولا جزءاً من هذا الوطن ولا جزءاً من هذه الجماعة ، بل هو في جوهره كائن اجتماعي عاقل ، لا يستطيع أن يحيا الحياة الصحيحة إلا مع الناس في مدينة فاضلة . لذلك تقتضيه الميتافيزيقا أن يسعى إلى مجاوزة نفسه ، وأن يدأب على الاتصال بالناس اتصال مشاركة وتعاطف ، باذلاً الجهد لتحقيق ما فيه خيرهم وسعادتهم . ولكن ليس معنى هذا أن يضحي الإنسان بنفسه في غير موضع للتضحية : فالرجل الكريم يعرف قدر نفسه ، ويراعي كرامة الآخرين ، ويقيم ضرباً من الانسجام بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة والفيلسوف بطبعة « أريحي » كريم ، فهو متواضع دائماً مع من هم دونه ، ولكنه أبى النفس دائماً على المتكبرين :

١٣ - رسالة الفلسفة :

ويمكن أن يقال في فلسفة ديكارت إن روح تلك الفلسفة الحيوانية ومنهجها في التدرج من الشك إلى اليقين ، قد بقي كلاهما هادياً للذهن الإنساني على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته وإمكانه في العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ، وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأعماله . وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي ينبغي أن نحصر الحرص كله على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تودي في المجتمع رسالتها الحليمة .

والناظر في الفلسفة الديكارتية يتجلى له منها أمران نعتقد أن عصرنا هذا محتاج أشد احتياج إلى أن يتدبرهما وأن يطيل الوقوف عندهما : وهما الثقة بالله العليم الحكيم ، والثقة بالعقل البصير المستنير . فلسفة ديكارت هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض . فإذا أحسن الإنسان استعماله ، مع دوام ثقته بالله مبدع الكون ، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها ، وحفظ صحتها وتوفير رخائها ، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها .

ولعل أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هذا من إمام الفلسفة الغربية هي ضرورة تبرير العلم بالميثاقية ، لا إنكارها أو التهميم عليها ، كما يفعل أحياناً بعض من ينتسبون إلى العلم أو إلى الفلسفة ، وليسوا من أهلها على الحقيقة .

واو بعث « أبو الفلسفة الحديثة » بيننا اليوم لرأى أنه ما يزال رائداً هادياً لدوى الأصالة من العلماء ، أعنى أولئك الذين لا ينكرون ما جاوز مقاييس الحس ، ويحرصون على أن يفكروا وفقاً للعقل .

١٤ - اشاعات ديكارتية :

ولا نزاع في أن للفلسفة الديكارتية آثاراً بعيدة المدى في التاريخ . كانت آراؤه ثورة فكرية عارمة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام شيخ فلاسفة اليونان « سقراط » حتى عهد الفيلسوف الألماني « كانط » : فقد جاءت المثالية « الترنسندنتالية » التي أبدعها « كانط » ، وكذلك المثالية الكانطية الجديدة عند « فشته » و « شوبنهور » موافقتين لبداية المثالية الديكارتية ، وإن كانتا قد اختلفتا عنها في النتائج الفعلية التي انتهت إليها . وقد رأى « شانج » أن الطابع الذي يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين

« المتناهي » و « اللامتناهي » ، وأن ديكارت قد عبر عن هذه الثنائية تعبيراً علمياً ، وما الفلسفة « النقدية » إلا تحقيق تلك الفكرة التي بدأت بديكارت ،

ولم يكن « بوترو » مغالياً حين قال إن جميع المذاهب الكبرى في الفلسفة الغربية الحديثة تنتمي إلى ديكارت . ورأى « كونوفيشر » أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التي سلكتها هي الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كذهب « المناسبات » للمبرانشن ، ومذهب « الواحدية » لسبيوزا ، ومذهب « الجواهر الفردة » عند ليبنتز ، ومذهب « الحسيات » عند لوك والمثالية « اللامادية » عند بركلي ، و « النقدية » عند كانط .

وقد بينت بحوث العلماء في السنوات الأخيرة أن « أوجست كمت » صاحب الفلسفة « الوضعية » ومنشئ علم الاجتماع الحديث ، قد عاش في جو فكري ديكارتي ، وأن المنهج الذي أوصى « كمت » باتباعه منهج ديكارتي في بدايته ، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت وكمت هي الاختراع الهندسي ، أو « شعور » الفكر الفلسفي بالثورة الهندسية . وقد كان ديكارت أول باعث على هذا الشعور في الغرب ، وظل مفسره دون منازع مدى قرنين من الزمان . وقد اتضح اليوم أن فيلسوفنا كان مصدر إلهام قوى لفلسفات الحرية التي ظهرت آثارها في الأجيال اللاحقة في الغرب والشرق على السواء (سواء عند « كانط » و « سكرتان » و « سارتر » ، أو عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال) .

فاذا أضفنا إلى هذا كله ما اقتبسه الفكر الحديث من الاتجاه العقلي الديكارتى اتضح لنا حقيقة الكلمة المشهورة التي قالها العالم « هكسلى » : « أينما أخذتم أثراً من الآثار التي تميز بها الفكر الحديث ، في مجال العلم أو في مجال الفلسفة تبينتم أن فحوى ذلك الفكر ومادته ، إن لم نقل صيغته وصورته ، كانت كلها حاضرة في ذهن ذلك الرجل العظيم ... »

ديكارت : نصوص من فلسفته

١ - تلخيص التأملات :

« التأملات في الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق وهي بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار ، وقد رأى ديكارت أن يجعلها في ستة تأملات ، ولخصها جميعاً بقوله (١) :

« قدمت في التأمل الأول الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعاً ، وعلى الخصوص في الأشياء المادية ، على الأقل ما دمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى في العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن. بيد أن شكاً عاماً كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلاً ميسوراً جداً لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ، وأخيراً من حيث أنه يجعل من غير الممكن ، في المستقبل ، أن نشك أبداً في الأشياء التي قد نهتدي فيما بعد إلى إنها صحيحة .

« وفي التأمل الثاني : نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة ، فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنى شك هي أشياء معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود : وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم : فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التي تخصه ، أي التي تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التي تخص الجسم .

« لكن قد يتوقع بعض القراء مني أن أورد في ذلك الموضع أدلة لإثبات

(١) ديكارت : « التأملات في الفلسفة الأولى » ترجمتها العربية ، الطبعة

بقاء النفس : ومن أجل ذلك أرى لزماً على هاهنا أن أنبههم الى أنني حاولت أن لا أكتب في هذه الرسالة كلها شيئاً إلا والذي عنه براهين دقيقة جداً .
والذلك وجدت نفسي مضطراً الى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذي يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التي تتوقف عليها القضية التي نبحث عنها قبل استنتاج أى شىء منها .

« و أول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكون عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التميز عن جميع التصورات التي يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنعته في هذا الموضع ويطلب فضلاً عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ، وهذا ما لم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع . ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه في هذا التأمل الثاني ، وبعضه في التأملين الخامس والسادس :

« ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التي نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلاً نتصور الذهن والجسم ، هي حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض في واقع الأمر ؛ وهذا ما انتهت إليه في التأمل السادس ومما يؤيده أيضاً في هذا التأمل نفسه أننا نتصور الجسم إلا منقسماً ، في حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة : ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام . على هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزد على هذا القادر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب ، لأن في ذلك ما يكفي لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، ولعل قلوبهم بالأمل في حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لأن المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولاً لمعرفة أن جميع الجواهر على

العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلية للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالتها إلى العدم - ثم للملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى - ولكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها . أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فهما تتغير جميع أعراضها ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء وتريد وتمس أشياء أخرى . . الخ ، فلن يصير شيئاً آخر ، فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن . ميسور ، أما روح الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

« وفى التأمل الثالث بينت - ببعض الإسهاب فيما يلوح لى - أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله . ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هذا الموضوع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها . ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحاً تاماً فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أورها فيما يلى : كيف أن فكرة كائن كامل إطلاقاً ، وهى فكرة نجهدها فىنا ، تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال ، بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما ؛ فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ، إما أن تكون علم ذلك الصانع

أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله التي هي فينا ، أن لا يكون الله ذاته علة لها .

« وفي التأمل الرابع أقيمت الدليل على أن جميع الأشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً وتميزاً جلياً هي كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة ، ولفهم الحقائق التي تتلوها فهماً صحيحاً . ولكن ينبغي أن يلاحظ أني لا أنظر هنالك في الخطيئة ، أي في الخطأ الذي يقترن في طلب الخير والشر ، بل في الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل . وليس قصدي أن أنكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة ، بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية والتي يمكن معرفتها بمعرفة النور الطبيعي وحده .

« وفي التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم ، ثم عود إلى إثبات وجود الله بدليل جديد ، ربما وقعت فيه هو أيضاً بعض الصعوبات ولكن يجد القارئ حلها في الردود على الاعتراضات التي وجهت إلى . ويضاف إلى ما تقدم أني أبين على أي وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله .

« وأنتهى في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل الخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة عن الجسم حقاً ، وأنها مع ذلك ملتزمة معه التاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها ولياه شيئاً واحداً . وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها وأورد أخيراً جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية ، لا لأنني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ما تثبته — أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم — بل لأن إيمان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار تكون الأدلة

الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنسانى من معرفة . وهذا كل ما قصدت إلى إثباته فى هذه التأملات الستة ؛ ومن أجل هذا أغفلت ها هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضاً فى هذه الرسالة .

٢ - « الفلسفة والحضارة » : (١)

« وكنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة ، وأن أبين أنها ما دامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هى وحدها تميزنا من الأقوام المتوحشين والهجميين ؛ وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين : وكنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخالط من يفرغون لهذه الدراسة ، بل أن الأفضل له قطعاً أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحها : والتلذذ بروية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة » .

« وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا . إن البهائم العجائز التى لا هم لها إلا حفظ جسيمها ، لا تكل عن الدأب والسعى فى طلب أقواتها

أما الناس الذين كان أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسي أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملوا شيئاً من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه : وليس من النفوس نفس مهما تكن من قلة النبل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقاً شديداً فلا تتحول عنها حيناً من الدهر ، متشوقة إلى خير آخر أعظم ، وإن تكن في الغالب تجهل ماهية ذلك الخير . والذين آتاهم الله حظاً عظيماً ، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ، ليسوا أقل من غيرهم رغبة في ذلك الخير ، بل إنى لأحسبهم أشد لطفة واشتياقاً إلى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يمكن أن يكون من خيرات .

« وهذا الخسر الأسمى ، إذا نظرنا إليه بالنور الفطري دون نور الإيمان ، لم يكن شيئاً سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ، أعني الحجة التي تدرسها الفلسفة : ولما كانت هذه الأمور كلها حقاً ولا مرأ فيها ، لم يصعب إقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها . »

٣ - الفضائل « الجوانية » والفضائل « البرانية » : (١)

« إن هنالك فرقاً بين الفضائل الحقيقية ، والفضائل التي ليست إلا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقاً كبيراً بين الفضائل التي تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة ، والفضائل التي تكون مصحوبة بالجهل أو الخطأ . والفضائل التي أسميها « ظاهرية » ليست في حقيقة الأمر إلا رذائل . »

« ولكن من حيث إنها ليست من الشيوخ بقدر الرذائل الأخرى التي هي أضدادها ، ومن حيث إنها أبعد عنها من الفضائل التي تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقادرون هذه الفضائل . »

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتها العربية ، ص ٣٦ - ٤١ .

ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفاً شديداً جداً أكثر من عدد من يخافونها قليلاً جداً ، فقد غلب على الناس أن يقابلوا بين « التهور » و « الاستحياء » ، كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للهور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضاً وجدنا المبذرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الأخيار المخاصين حقاً لا يناون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما يناون المخرفون والمنافقون :

« وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقية ، بل إن منها ما يصدر أيضاً عن نقص أو خطأ : فغالباً ما تكون البساطة عادة لركة القلب ، والخوف عادة للتقوى ، والياس عادة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسميها الناس أيضاً بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التي لا تصدر إلا عن معرفة الخير فهي كلها من طبيعة واحدة ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوماً أحسن ما وسعه من استعمال ، وأن يتوخى في جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقاً بقدر ما تهينه له طبيعته . وهذا وحده يكون عادلاً وشجاعاً ومعتدلاً ، ويكون مالكا لكل الفضائل الأخرى ، وتكون كلها مجتمعة فيه بقسطاس مستقيم ، فلا تطغى إحداها على الأخرى . وهذا هو السبب في أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جداً من الفضائل التي تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ، غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتاً إليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء .

« يضاف إلى هذا أن من بين الأمرين المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا من قبل — أعني إدراك الذهن لما هو خير واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام — أن هنالك أمراً هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس

جميعاً على السواء ، نظراً إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم . ولكن مع أن من لم يرزقوا جودة التريخية يستطيعون أن يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى الله بفضائلهم ، ما داموا متمسكين بعري العزيمة الصادقة ، مصممين على أن يعملوا كل ما يروونه خيراً ، وأن لا يدخروا جهداً في تعلم الواجبات التي يجهلون بها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ، ويبذلون في تثقيف أنفسهم عناية خاصة ويملكون أيضاً قريحة نفاذة ، لا جرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم » .

٤ - « في انه للقصص عن الحقيقة يحتاج الانسان مرة في حياته الى ان يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما في الامكان » (١)

« من حيث أننا كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً وأننا قد أصبحنا حيناً وأخطأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا حيناً لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فإن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة ، وتتشبث بنفوسنا تشبثاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع ، مرة في حياتنا ، في الشك في جميع الأشياء التي قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين » .

٥ - « في اننا لا نستطيع ان نشك دون ان نكون موجودين . وان هذه اول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها » (٢)

« ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه ، بل حين نخاله باطلاً ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير

(١) ديكارت : « سبأىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) ديكارت : « سبأىء الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٩١ - ٩٢ .

موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد أنها أهم وأوثق معرفة تعرض ان يدبر أفكاره بترتيب .

٦ - « التمييز بين النفس والبدن » (١)

« ويبدو لي أيضاً أن هذا المسلك هو خير المسالك التي نستطيع أن نختارها لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر يتميز كل التميز عن البدن : لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقاً ، نعرف جلياً أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين إلى أي شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . وإذا فكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقيناً ، بالنظر إلى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر »

٧ - « في أن ماهية النفس هي التفكير » (٢)

« لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر » لكي أستوثق من أن الشئيين متميزان أو متغايران : لأن من الممكن أن يوجد منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة : ولا أهمية لمعرفة بأي قوة يحصل هذا الانفصال لكي أضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أنني موجود ، وأني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني

(١) سبأدي الفلسفة ص ٩٢ - ٩٣

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩٢ - ١٩٣

شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في أنى شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير . ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة وتمييزة عن نفسى ، من حيث إنى لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ومن جهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث إنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الإنية ، أعنى نفسى التى تتقوم بها ذاتى وماهيتى ، متميزة عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً ؛ وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد بدونها «

٨ - « ماهو الفكر » (١)

« أقصد بلفظ الفكر كل ما يخلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً . ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل ، والإرادة ، والتخيل ، بل يتناول الإحساس أيضاً . لأنى حين أقول : أنا أرى وأمشى ، وإذن فأنا موجود . وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشى عمل عيني أو ساقى ، لا يكون استنتاجى استنتاجاً يقينياً ينتفى معه كل شك : فقد أظن أنى أرى أو أمشى دون أن أفتح عيني أو أبرح مكانى ، كما يحدث لى أحياناً وأنا نائم ، بل ربما يقع لى هذا الظن نفسه أو لم يكن لى جسم على الإطلاق ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى ، أى عن المعرفة التى أجد لها فى نفسى والتى تخيل لى أنى أرى أو أمشى ، تكون هذه النتيجة صحيحة لا أستطيع أن أشك فيها ، لأنها ترجع إلى النفس التى لها وحدها ملاكة الوعى والتفكير على أى نحو آخر »

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ص ١٣ .

٩ - « بالذهن وحده نعرف ماهية الأشياء الجسمية » (١)

« وإني مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعي : لأنني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني ، دون أن أتكلم ، إلا أن الكلام يحول دون تقديمي ؛ وألفاظ اللغة الحارية تكاد تخدعني : فنحن نقول إننا « نرى » الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ، ولا نقول إننا « نحكم » بأنها بعينها ، لأن لها لون الشمعة وشكلها . ومن هذا أكاد أن أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا باللمحة الدهن وحدها ، ^١لولا أنني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسرون في الشارع ، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إنني أرى رجالا بعينهم ، كما أقول إنني أرى شمعة بعينها ، مع أنني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب ، وإكفي أحكم بأنهم ناس : وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه بعيني » .

١٠ - في أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل وإنما تعرف بتجربتنا (٢)

« بلديهي جداً أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن أن يعد من أكثر المعاني المفطورة شيوعاً . وقد رأينا فيما تقدم دليلاً على ذلك واضحاً جداً : لأننا حين كنا نشك في كل شيء ؛ بل حين ذهبنا إلى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لإضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنا في أنفسنا حرية بلغ من عظمتها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بما لم نكن نعرفه بعد معرفة بكاملة . غير أن ما أدركناه إدراكاً متميزاً ولم نكن نستطيع أن نشك فيه إبان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساوياً ليقين أي شيء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل »

(١) ديكارت : « التأملات » ص ٨٣ - ٨٤

(٢) ديكارت « مبادئ الفاسفة » ترجمتنا العربية ص ١٣٣

١١ - « يكفي لاثبات وجود الله أن تكون ضرورة الكينونة أو الوجود

متضمنة في تصورنا له » (١)

« إذا عاد الفكر واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه ، فاكشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية الكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الكائن الكامل على الإطلاق ، كائن أو موجود ؛ لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلحظ فيها شيئاً يؤكد له وجود موضوعاتها ، في حين أنه يدرك في هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب ، كما هو الشأن في أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضروري الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمناً في الفكرة التي لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ؛ كذلك متى تصور الوجود الضروري الأبدى متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً ، لزم أن يستنتج أن ذلك الموجود الكامل بإطلاق هو موجود حقاً » :

١٢ - « في أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز به الله من

ضرورة الوجود » (٢)

« الفكر لا يجد عناء في الاقتناع بهذه الحقيقة لو أنه محرر من أوهامه . لكن لما كنا قد ألفنا أن نفرق ، في جميع الأشياء الأخرى ، بين الماهية والوجود وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً ، فقد يحدث لنا حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغي إلى تأمل ذلك الموجود الكامل بإطلاق أن يساورنا الشك في أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التي نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلاً بالضرورة في طبيعتها »

(١) « مبادئ الفلسفة » ص ١٠١ - ١٠٢

(٢) « مبادئ الفلسفة » ص ١٠٤ - ١٠٥

١٣ - في «الدليل على وجود الله من نفي وجودنا» (١)

«أريد هنا أن أنظر هل في استطاعتي ، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجوداً إذا لم يكن هنالك إله . وإني أتساءل إذن : ممن استفدت وجودي ؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالاته ، فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه بل ولا كفواً له لكي أو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي ، وكنت أنا نفسي خالق وجودي ، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئاً ، ولما كنت بالإجمال مفتقراً إلى أي كمال ، لأنني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي ، وأكون حينئذ إلهاً ...

على أنه لو جاز لي أن أفترض أنني ربما كنت موجوداً دائماً كما أنا موجود الآن ، فإن أتخاشى بذلك قوة الاستدلال ، ويتحتم علي أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودي : لأن زمان حياتي كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها كل واحد منها لا يعتمد بأي حال على الأجزاء الأخرى : فيرتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أنني موجود في الزمان الماضي القريب أن أكون موجوداً الآن ، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدني أو «تخلقني مرة ثانية» إن صح هذا القول ، أي تحفظ على وجودي ...

ولكن لعل ذلك الموجد الذي عليه اعتمادي ليس هو الله ، ولعلّي الآن قد استفدت وجودي من أبوي أو من علل أخرى أقل كمالاته من الله . هيهات أن يكون ذلك : فقد سبق أن قلت إن من الأمور البدئية جداً أنه لا بد على الأقل أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها . وإذا صح هذا فن حيث أنني يفكر وفي نفسي فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودي ، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضاً شيء يفكر ، وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلى الله : ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها ، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرى ، لأنه لو كان

(١) ديكارت : «التأملات» ترجمتها العربية ، ص ١٢٠ - ١٢٤

وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة هي الله ، لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على أن تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته ، وبعبارة أخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التي أتصورها في الله . أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد وللسبب عينه عن هذه العلة الثانية : هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، ونتدرج حتى نصل أخيراً إلى علة قصوى ستكون هي الله . وجلي جداً أنه لا يصح في هذا المقام أن نذهب في تدرج العلل إلى غير نهاية ، فلننا لسننا هنا بصدد العلة التي أوجدتني من قبل بل بصدد العلة التي تحفظ على وجودي الآن ... ولكن لا بد من أن نستخلص من كوني موجوداً ومن كوني مالكاً لفكرة موجود مطلق الكمال ، أي لفكرة الله ، أن وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية في البدهة والوضوح .

١٤ - « في أننا وإن كنا لا نحيط علماً بذات الله وصفاته فما من شيء نعامه بأوضح مما نعام كمالاته » (١)

« إنى لا أرى هذا الأمر عسيراً على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر في الله ، ومن ألقوا بالهم إلى كمالاته اللامتناهية : فلننا وإن لم نخط بها خبراً — لأن من طبيعة اللامتناهية أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به — فلننا نتصورها مع ذلك تصوراً أوضح وأشد تميزاً من تصوراتنا للأشياء المادية : وذلك لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فإن ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطاً : ولذلك لم يكن هنالك تفكر هو أشد عوناً على تكميل أذهاننا وأعظم قدراً من التفكير في الله من حيث أن النظر في موضوع لا حدود لكمالته يملأ نفوسنا رضى واطمئناناً » .

(١) « سبأىء الفلسفة » ص ١٠٨ — ١٠٩

١٥ - « في أن الحرية أعلى مراتب الكمال عند الانسان ، وانها هي التي تجعله خائفا بالمدح أو بالذم » (١)

« لما كانت الإرادة بطبيعتها رحيبة جداً ، فقد فزنا عن طريقها بميزة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية ، بحيث نكون مستقلين بأفعالنا استقلالاً يجعلنا جديرين بالثناء إذا أحسننا التصرف . فكأننا أن المرء حين يرى الماكينات تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن من الدوران ، لا يوجه إليها الثناء لأنها إنما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لواب ، في حين يوجه الثناء إلى الصانع الذي صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وإرادة استطاع بهما أن يبرع في تركيبها . كذلك شأننا إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقاً للثناء مما لو كنا مجبرين ومرغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا »

١٦ - « ان لنا ارادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود » (٢)

« لا يصح لي أن أشكو من أن الله لم يهني حرية اختيار أو إرادة ذات حظ عظيم من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود .

« ومما يبدو لي هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هي . فإذا نظرت مثلاً إلى ما لدى من قوة التصور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت في الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة . وكوني أرى أن بمقدوري أن أتمثل هذه الفكرة يجعلني أتبين في غير عناء أنها صفة من الصفات التي اختصت بها

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ١٢٩ - ١٣١

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية . القاهرة ١٦٥ ص ١٤٢

الذات الالهية (طبيعة الله) . أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسى فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا يتصور غيرها أوسع وأرحب منها ولما كانت إرادتى بمثل هذه القوة فهى على وجه الخصوص الأمر الذى يجعلنى أحكم أنى على صورة الله ومثاله »

١٧ - « كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين سبق

التقدير الاول » (١)

« فى حين أننا ان نجد عناء فى التخلص من تلك الصعوبات (٢) إذا التفتنا إلى أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الشاملة — تلك القدرة التى علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون بل أراده منذ الأزل — هى قدرة لا متناهية . والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ، وليس لدينا منه ما يكفى لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذى نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة . وأننا من جهة أخرى لو ائقون من الحرية وعدم التقيد القائمين فىنا بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفهما . ولذلك لا ينبغى أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد : فإن من الخطأ أن نشك فيما ندركه « جبرانياً » ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا ، لأننا لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته . »

١٨ - « العقل أحسن الأشياء قسمة بين الناس » (٢)

« العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوى ، إذ يعتقد كل

(١) ديكارت : « سبأىء الفلسفة » ص ١٣٤ — ١٣٥

(٢) يشير إلى صعوبة التوفيق بين حرية الإرادة الانسانية وبين تقدير الله للأشياء تقديراً سابقاً على خصوصها .

(٣) ديكارت : « المقال فى المنهج » ترجمة المرجوم الأستاذ محمود الخضيرى .

القاهرة ١٩٣٠ ص ٣ — ٤

فرد أنه أوتي منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يمتنعوا بحظهم من شيء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه . وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل ، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق ، تتساوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر»

١٩ — « في أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الالهية على استدلالنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئاً لم ندركه ادراكاً واضحاً جداً » (١)

« ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل : وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر . فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يحى من عند الله . أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التبريل فلا بد مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أي أن يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه في طفولته من أحكام هو جاء أكثر من اطمئنائه لما يقضى به العقل الناضج . »

٢٠ — « في قدرة النفس بالنسبة إلى انفعالاتها » (٢)

« ليس من المستطاع استثارة انفعالاتنا أو إلزالتها مباشرة بقوة إرادتنا. ولكن يستطيع ذلك على نحو غير مباشر بواسطة تمثيلنا للأشياء التي جرت العادة بأن تكون مرتبطة بالانفعالات التي نريد الحصول عليها ، والتي هي مضادة

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ص ١٨٠

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » الفقرة ٤ بتحقيق بيير مينار ، باريس

سنة ١٩٣٧ ص ٣٠ .

لتلك التي نرغب في اطراحها . فاذا أراد الانسان مثلاً أن يستشير في نفسه الشجاعة وأن ينتزع منها الخوف ، فليس يكفي أن تتجه إرادته إلى ذلك ، بل يلزم أيضاً أن يوجه عنايته إلى النظر في الأسباب أو الموضوعات أو الشواهد التي تقنعه بأن الخطر ليس كبيراً ، وأن الأمان يكون دائماً في الدفاع أكثر مما يكون في الهرب ، وأننا لا بد أن نظفر بالمجد والابتهاج عند الانتصار ، في حين أننا لا نستطيع أن نتوقع غير الخسرة والعار عند الهرب ، وما شابه ذلك» .

٢١ - « في معرفة الانسان قدر نفسه » (١)

« لما كان من أركان الحكمة أن يعرف المرء على أي وجه ولأي سبب ينبغي أن يقدر نفسه أو أن يحتقرها ، فسأحاول هاهنا أن أعبر عن رأي في الموضوع . ولست ألاحظ في أنفسنا إلا أمراً واحداً يجعلنا جديرين بتقدير أنفسنا ، وأعني به ممارستنا لحياتنا ، وسيطرتنا على إرادتنا : ذلك أنه ما من شيء سوى الأفعال الصادرة عن هذه الحرية هو خائق بالممدح و الذم فإن هذه الحرية إذ تهيم لنا السيادة على أنفسنا ، تجعلنا على نحو ما شبهين بالله ، على شرط أن لا نضيع بالحب ما تمنحنا هذه الحرية من حقوق » .

٢٢ - « في قوام الأريحية » (٢)

« من أجل هذا أعتقد أن الأريحية الحقيقية التي من شأنها أن تجعل المرء يقدر نفسه أرفع تقدير يسوع له أن يبلغه في تقدير النفس ، قوامها أمران : الأول أن يعلم أنه ما من شيء هو في مقدوره حقاً سوى حريته في تصريف إرادته وأنه ليس هنالك ما يمدح أو يذم لأجله سوى استعماله لتلك الإرادة استعمالاً حسناً أو قبيحاً . والثاني أن يشعر في نفسه بالعزيمة الصادقة الوطيدة على استعمالها

(١) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٢

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٣ .

استعمالاً حسناً ، أي أن لا تتقاعس إرادته قط عن الإقدام والاضطلاع بكل ما يراه أفضل الأمور ، وهذا هو سلوك السبيل الأمثل للفضيلة .

٢٣ - « واجب كل امرئ أن ينصف نفسه » : (١)

« لأن يكن الغرور الذي يدفع الإنسان إلى المغالاة في تقدير نفسه رذيلة اختصت بها النفوس الضعيفة الدنيئة ، فليس معنى هذا أن يكون الخط من قدر النفس ديدناً للنفوس القوية الكريمة . بل إن واجب كل امرئ أن ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه معرفته لعيوبه . وإذا كان من شأن الحياء أن يمنع المرء من نشرها وإعلانها فليس يمنع له من الشعور بها . »

٢٤ - « في أن الأريحية تمنعنا من احتقار الغير » : (٢)

« إن أولئك الذين يعرفون قدر أنفسهم على النحو الذي بيناه يسهل عليهم أن يقتنعوا بأن كل واحد من الناس يستطيع أن يعرف قدر نفسه مثلهم ، إذ لا شئ من ذلك يعتمد على الغير : ولذلك فهم لا يحتقرون أحداً قط . ومع أنهم كثيراً ما يرون أحياناً غيرهم من الناس يرتكبون أخطاء تظهر ضعفهم فلأنهم أميل إلى التغاضي عنها والتماس المexcuse لهم ، والاعتقاد بأن تلك الأخطاء صدرت عن نقص في المعرفة لا عن سوء في النية . وكما أنهم يفترضون أنهم هم أنفسهم لا يمكن أن يكونوا أدنى بكثير من بعض من يفوقونهم في المال أو في الشرف أو في الذكاء أو في العلم أو في الجمال ... كذلك لا يرون أنفسهم أرفع بكثير ممن هم دونهم في واحدة من تلك الصفات ، لأنهم يرونها

(١) ديكارت : « من رسالة إلى الأميرة إليزابيث » في ٦ من أكتوبر ١٦٤٥
(انظر : ديكارت : « رسائل في الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شغالييه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٤

ضائلة القيمة بالقياس إلى الإرادة الطيبة التي هي وحدها ميزان تقديرهم لأنفسهم ، والتي يفترضون وجودها أو على الأقل إمكان وجودها لدى كل إنسان آخر »

٢٥ — « في صفات الأريحية ، وانها علاج لكل ما ينجم عن الانفعالات من اضطراب » (١)

« وأهل الأريحية هذه مطبوعون على القيام بجلال الأعمال ، وإن كانوا لا يقدمون على شيء ما لم يشعروا بأنهم أكفاء له . وهم على قلة مبالاتهم ، صالحهم الشخصية ، لا يرون أعظم من أن يعملوا خيراً وأن يسدوا إلى الناس إحساناً ؛ لهذا تراهم دائماً كاملي الأدب والبشاشة والدمائة ؛ وهم فضلاء عن ذلك سادة اعواطفهم مسيطرون على انفعالاتهم ، منزهون من نوازع الحسد والغيرة والخوف والغضب في معاملاتهم مع الناس . »

٢٦ — « الخير الأسمى قوامه الإرادة الطيبة » : (٢)

« نستطيع أن ننظر إلى كمال كل شيء في ذاته ، دون نظر إلى علاقته بغيره . وبهذا المعنى يكون بديها أن الله هو الخير الأسمى ، لأنه لا نظير لكماله بين المخلوقات . ولكننا نستطيع أيضاً أن نجعل اعتبارنا له بالقياس إلينا . وبهذا المعنى لا أرى شيئاً يجب علينا أن نقدره حق قدره سوى ما نخصنا على نحو ما ، وما يكون امتلاكه كمالاً عندنا . إن الفلاسفة القدماء الذين لم يستضيئوا بنور الإيمان ، فلم يعرفوا شيئاً عن الغبطة الأخروية ، لم ينظروا إلا إلى الخيرات التي نستطيع امتلاكها في هذه الحياة الدنيا ، وإنما التمسوا بين هذه الخيرات أيها هو الخير الأسمى ، أي الخير الأكبر والأعظم .

(١) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٦ .

(٢) ديكارت : « رسالة إلى ملكة السويد في ٢٠ من نوفمبر ١٦٤٧ »
(انظر : ديكارت « رسائل في الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شفالبييه ، باريس

١٩٣٥ ص ٢٨١ — ٢٨٥) .

وانكن اكنى أستطيع تحديده أرى أننا لا ينبغي أن نجعل في عداد الخيرات بالنسبة لنا ، إلا تلك التي نملكها أو تلك التي في مقدورنا أن نكتسبها . وإذا سلمنا هذا فيبدولى أن الخير الأسمى لدى الناس جميعاً هو حشد من جميع الخيرات — خيرات النفس أو خيرات البدن والحظ — التي ينعم بها بعض الناس . وانكن خير كل واحد من الأفراد شيء مختلف جداً ، وقوامه ثبات الإرادة على العمل الصالح وما ينتج عنه من رضى النفس . ذلك أنى لا أرى كالإرادة الطيبة خيراً يبلغ ما بلغت من العظمة ويكون كله في مقدور كل واحد من الناس : فخيرات البدن والحظ لا تعتمد علينا إطلاقاً . أما خيرات النفس فربجمعها كلها إلى أمرين : أحدهما أن نعرف ، والثانى أن نريد ما هو حسن . وانكن المعرفة غالباً ما تتجاوز طاقتنا ، فلم يبق إلا إرادتنا ، وباستطاعتنا أن نتصرف فيها على وجه الإطلاق . ولست أرى من الممكن أن نتصرف فيها على وجه أفضل من أن يكون الدين دائماً تصميماً راسخاً وطيداً على أن نعمل جميع الأشياء التي نحكم بأنها الأفضل ، وأن نستخدم ما نملك من قوة الذهن لمعرفة على الوجه الأكمل . هذا قوام الفضائل جميعاً ؛ وهو وحده خالق بالمدح والتكريم ؛ وأخيراً من هذا وحده ينتج دائماً أعظم الرضى في الحياة وأبقىه ، وفي هذا أرى قوام الخير الأسمى .

وهذه سبيلي فيما أراه من التوفيق بين أشد الرأيين تعارضاً وأكثرهما ذيوفاً بين القدماء : وهما رأى « زينون » (١) الذى وضع الخير الأسمى في الفضيلة أو في شرف الصميم ، ورأى « ابيقور » وقد وضعه في الرضى الذى أطلق عليه اسم اللذة .

والأحظ أن الخير بالنسبة إلينا لا ينبغي أن تقاس عظمته فقط بقيمة الشيء الذى هو قوامه ، بل ينبغي أن تقاس أيضاً بمقياس النحو الذى يكون عليه تعلقه بنا ؛ وأنه فضلاً عن أن حرية الاختيار في ذاتها هي أنبل ما

(١) انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثالثة ، ١٩٥٨

يكون فينا من حيث أنها تجعلنا على نحو ما أنداداً لله وتبدو وكأنها قد أعفتنا من أن نكون من رعاياه ، ومن ثم كان حسن استعاملها هو أعظم ما نصيب من خير ، فهي أيضاً قنيتنا التي نملكها دون شريك والتي نحرص عليها فوق كل ما عداها . وينتج من هذا أنها وحدها المصدر الأكبر قسط من رضى النفس . ولهذا نرى مثلاً أن في راحة النفس واطمئنان القلب اللذين يستشعرهما من يعلمون أنهم لا يتقاعدون قط عن بذل أقصى الجهد ، سواء كان ذلك لمعرفة الخير أو لتحصيله ، لذة لا نظير لها ، وهي أحلى وأبقى وأثبت من جميع اللذائد التي تأتي من الخارج ... »

٢٧ - « الهائف الجواني » لدى الانسان : (١)

« إذا لم يقع الإنسان الذي يهتدى بهدى العقل الصحيح أمور تكاد الحواس أو عناء يؤود الجسم ويرهقه ، فمن الميسور له أن يكون من الراضين المستبشرين ولا حاجة به من أجل ذلك إلى أن ينسى أو أن يهمل الأشياء البعيدة ، بل حسبه أن يحاول إخلاء نفسه من أى انفعال نحو الأمور التي قد لا تسره . وهذا لا يتنافى البر والإحسان ، لأن الانسان يستطيع أكثر الأحيان أن يجد للشروع التي يفكر فيها بغير انفعال علاجاً أفضل مما يجد للشروع التي تسبب الغم والهم . ولكن كما أن صحة البدن ووجود المسرات تيسر للنفس تنحية جميع الانفعالات المتصلة بالحزن وإدخال الانفعالات المتصلة بالفرح ، ففي هذا ما يعين الجسم على أن يكون أكثر عافية وعلى أن تبدو الأمور الحاضرة أدعى إلى جلب المسرة . بل إنى لأعتقد أن ما يستشعره المرء من فرح « جوانى قد أوتى قوة خفية تجعل الحظ أكثر مواتاة له . ولست أحب أن أكتب ذلك لأشخاص من ضعاف العقول ، مخافة أن يستسلموا للخرافات . أما من جهة سيوك فكل ما أخشاه هو أن تسخرى منى وأن تظنى أنى قد أصبحت سريع

(١) من رسالة إلى الأميرة اليزابت في نوفمبر ١٩٤٦ (انظر : ديكارت : « رسائل في الأخلاق » ص ١٥ - ١٦٠) .

التصديق للأوهام . ولكن عندي ما لا حصر له من التجارب تأييداً لرأى ، مصحوبة بشهادة سقراط وهو حجة في هذه الأمور . أما تجاربي فكثيراً ما لاحظت أن الأعمال التي كنت أؤديها منشراح الصدر وبغير نفور جواني كنت غالباً أصيب فيها توفيقاً ونجاحاً . وتجري الأمور على هذا النحو حتى على موائد القمار الذي لا سلطان فيه إلا لل حظ وحده ، فقد وجدت الحظ يواتيني حين يكون لدى دواع أخرى للفرح أكثر مما يواتيني في حال الحزن ولعل ما شاع بين الناس باسم « هاتف » سقراط ، لا يعدو أن يكون اعتياده أن يسير بوحى من ميوله الجوانية ، وإيمانه بأنه سيصيب سداداً وتوفيقاً فيما يقدم عليه إذا انطوت نفسه على شعور خفى بالبشر والمرح ، وسيلقى الحية والحسران حين يستشعر الحزن والانقباض . ومع ذلك فالمرء يكون أدنى إلى تصديق الخرافات إذا أسرف في الاعتقاد إلى الحد الذي ذكره عن سقراط : فقد روى عنه أفلاطون أنه كان يعتكف في داره لا يبرحها حين لا يشير عليه هاتفه بالخروج . ولكن يبدو لي مع ذلك أن الأفعال المهمة في الحياة إذا أحاط بها من الشكوك ما يجعل الذهن البصير عاجزاً عن أن يشير على الإنسان بما ينبغي أن يفعل ، فالإنسان يكون على جانب كبير من الصواب إذا اتبع ما يشير به هاتفه . ومن الخير أن يكون لدى المرء اقتناع قوى بأنه لابد ملاق نجاحاً وسداداً في الأمور التي يقدم عليها طوعاً وعن طيب خاطر وبالحرية المقرونة في العادة بالفرح والابتهاج . . . » .

كانط: شيخ المثالية النقدية

- (أ) سيرة كانط ونمط فكره
- (ب) كانط ونقد العقل الخالص
- (ج) كانط وفلسفة الحرية .
- (د) كانط وفلسوف التاريخ
- (د) نصوص من فلسفته

سيرة كانط ونظره في فكره

١ - كانط والمثالية الألمانية (١)

انعقد الإجماع بين الثقافات من مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة منذ العصر اليوناني القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألماني « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومولفاتهم ، أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم ، أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فرديك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه » . وما من أحسد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجحد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث . إنها ، فيما يرى كرونوفيشر « ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ، ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح « كانط » علماً على فلسفة ينسبونها إليه (الكانطية) ويطلقون عليها أحياناً اسم « النقدية » ، وأحياناً أخرى اسم « الترنسندنتالية »

(١) النظر مقالنا : « لقد العقل الخالص لكانط » في مجموعة « تراث الإنسانية »

المجلد الأول ، العدد ١٢ (القاهرة ديسمبر ١٩٦٣)

وأيا ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأى من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذى لا شك فيه أن فلسفة كانط هى الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها عيّنت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط فى ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ؛ وقد تميزت مثالياتهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية ، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالى فى مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ؛ وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى أن يكون مرحلة ، وعاملاً فى عملية التجربة ذاتها . وإذن فليس للمثالى وجود « أنطولوجى » مستقل ، ولا كيان فردى قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضرورى لاستعمال التجربة : إنه يكملها ويضفى عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترنسندنتالية » : وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة ، وميزت تمييزاً دقيقاً بين « الذات » العارفة وبين « الموضوع » الذى يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترنسندنتالية » ، عند كانط وأتباعه ، إنما هى وصف للصور والمعانى والمبادئ « الأولانية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلاً فى تحليلنا لنقد العقل الخالص) . ومبادئ « النقدية » مبادئ ترنسندنتالية كذلك : لأن المنهج النقدى — خلافاً للمنهج « القطعى » — عبارة عن التطبيق الصحيح للمعانى « الأولانية » ، أى تطبيقها على « موضوع » معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلاً لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

٢ - كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرافة كانط أنه قد فرض على العقل نفسه أن يدعى للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في مجاله الخاص الذي ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط إلى الايمان : ذلك أن الفكر الكانطي ، كالفكر الديكارتي فكر ايجابي بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشديد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في الفن أو في السياسة أو في الدين ؛ فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة في العلوم ، وأن القانون الأخلاقي يملية الضمير ، وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وأن العقل في علياء عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة في شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية في تفكير كانط ؛ منها شرع في النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ، عميق جداً في باطنه : على أي نحو ينبغي أن تكون النفس الإنسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) ومنهج كانط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي نستخلص منها عناصرها « الأولانية » المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوجياً صرفاً ، كما توهم بعض الخلدثين ، وإنما هو تحليل « ترنسندنتالي » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطي ، كامن ، « جواني » - باصطلاحنا نحن - أي أنه يرمى إلى أن

يحدد « أولانياً » (أى عقلياً ، مبدئياً وقبل كل تجربة) الشروط التى تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم فى الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطى هو ما سمي بالصورية الجوانية : انه لا يضع فى بنية الذات الناظرة أو العاملة أفكاراً « مفطورة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ؛ ومن ثم فقوام العقل النظرى أو العملى عند كانط هو القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التى يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التى تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

٣ — روح الفلسفة الكانطية :

النقد فى الاصطلاح العام معناه امتحان شىء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظرى الذى يتوخى الحقيقة غاية له ؛ ونقد العقل العملى هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل ، وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ « النقد » قد أدخله كانط فى الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهب اسم « النقدية » أو « الفلسفة النقدية » وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه « عصر النقدية التى ينبغى أن يخضع لها كل شىء . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أى محاولة تبتغى التمهيد لأقايدهما . ولكن حصول هذا يشير الشبهة بأن أقايدهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكاف الذى يؤديه العقل للأشياء التى يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر » .

فى هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التى تحرك فلسفته كلها وتلهمها : فلباب المذهب هو القول بأن هناك استعمالاً « مشروعاً » صحيحاً ، لتطورات الفهم الخالصة ولمبادئه ؛ وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات فى التجربة ، وفقاً للصور التى يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن

هنالك استعمالاً « غير مشروع » ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية - والجمع ، على نحو طريقين الدعوى التقليدية المتعارضة ، دعوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة « التجريبية » و المدرسة « العقلية » . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازمين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل « أولاني » متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيشية ، وتقدم الشرط على الشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان ؛ وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر - وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي ؛ فإذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : « إن حدوثاً من غير تصورات تكون عمياء ؛ وإن تصورات من غير حدوث تكون فارغة » .

وإذن فلسفة كانط نقدية حقاً . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضيعة في الميزان لتثبت منه تمام التثبت ، ولا يهمها أن تدعى المعرفة ، بل تحاول أن تتبين شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهي نقدية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التي احتدم حولها الجدل : فهي خلافاً للنظريات المتطرفة التي ذهب إليها « لينتر » من جهة و « لوك » من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق في تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ، وهي تسلم مع « الحسيين » بأن « مادة » أفكارنا تزودنا بها الحواس ، وتسلم مع « المثاليين » بأن « صورة » الأفكار وهيتها من عمل العقل ، وأن العقل بموانينه الخاصة هو الذي يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية

لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد في الامتحان الذي تجريه للعقل ، أن تكون « ترنسندنتالية » ، أى حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهى إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلا للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرع منها .

وإذا كان لابد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقي أن « الفلسفة هى تشريع العقل » . وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من « الذات » إلى الأشياء ، ومن العقل النظرى إلى « الظاهرات » ومن العقل العملى إلى التصرف والسلوك . ويعتمد النقد الكانطى إلى التحليل « الترנסندنتالى » ، فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل الخالص فى استعماله : النظرى والعملى ، ثم تأتى الميثاقين فتحدد ، على نحو « أولانى » جميع المبادئ العقلية التى تسترشد بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التى لابد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطى « النقدى » يظل دائماً متميزاً عن المنهج « التجريبي » الذى يريد أن يذهب من الأشياء إلى العقل ، ومن الشروط إلى الشرط ، ويظل متميزاً كذلك عن المنهج « القطعى » الذى ينسب إلى العقل « مضموناً » سابقاً على كل حدس تجريبى ومجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ؛ وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية الزعم بأنها تريد أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى عنها ، وليس أبعد عن فهم كانط من القول بأن مثاليته « متعالية » أو مفارقة ، أو أنها تريد أن « تخلق » الواقع ، فى حين أنها لم تحرص على شىء

بمقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً « أولانيا » شاربياً ، أعم قرانين الحقائق الواقعة .

٤ — حياة من أجل الفكر :

ولد كانط في ٢٣ من أبريل سنة ١٧٢٤ في مدينة « كنجزبرج » في بروسيا الشرقية : وقضى الفيلسوف حياته كلها إلى أن مات في ١٢ من فبراير سنة ١٨٠٤ على مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط في صميمها حياة أكاديمية ، أبنى حياة منصرفه كلها إلى التأمل والدرس والتعليم : ولم يعيش الرجل إلا للفلسفة : لم يتزوج ، ولم يتقلد أى منصب إدارى أو سياسى . ولئن يكن الفيلسوف قد عاش في زمان مضطرب أيام حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الأولى من حكم نابليون إلا أن الأحداث المعلمة في حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هى أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره ؛ والحادث الوحيد الذى ترك في حياته ساعة من الزمان بعض الاضطراب ، هو المعارضة التى لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صدرت كتابه « الدين في حدود العقل وحده » . ولكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع أرباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن مثلاً ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه « اسبيتوزا » من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه في الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين من الشاي ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين ساعة محاضراته في الجامعة . فإذا فرغ منها عاد إلى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ هنجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويجلس إلى مائدة الطعام في تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياضيته لا يتغير كذلك أبداً . كان يخرج كل يوم للرياضة في الساعة الرابعة بعد الظهر ، فينتهي دائماً إلى الممشى الصغير بين أشجار الزيزفون ، ذلك الممشى الذي أطلق عليه زمناً اسم « ممشى الفيلسوف - » فيجتازه مقبلاً مدبراً عدة مرات . فلم يتغير هذا البرنامج اليومي إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ الثورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم « كنجز برج » قد نظم حياته تنظيماً محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث في مزاج غيره من الناس وجوماً وتجهماً ، فإن تعليمه في الجامعة كان فيما يبدو تعليمياً حياً مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ يخاضر فيحلاً نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجل ؛ وكان يقف خلف المدرج المرتفع فيختفي جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزي اللون ، وضاح الجبين ، عالي الوجنتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتي البصر . يصفه تلميذه « هرذر » فيقول : « كان وجهه المنبسط الذي كأنما قد قد على قد الفكر موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضببان ؛ وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفثيه ، فياضاً بالمعاني العميقة الدالة ، ممزوجاً بالنكتة والدعابة » . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، بجهد الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

ه - الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التي نما فيها فكر الفيلسوف هي آراء جماعة « القانتين » أو « إلخاشيين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى : أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدية متطهرة ، تعلو من شأن القلب والحياة

الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحي العقلي المجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة انتوير » — كما كانوا يسمونها في ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع انشور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليك أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصرًا مجيداً ، ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهن ، مثل « هرذر » و « جاكوبى » و « جوتيه » و « شيلر » . وقد ألم كانط بمجمل الثقافة الألمانية في عصره ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه أبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضى : لقد صار العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التي يستطيع التعبير عنها بلغة الرياضة ، ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضح ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة : ولكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهرات المستقبلية تنبؤاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحوافز الكبرى التي ساقط كانط إلى التأمل وإعمال الفكر :

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذى « أيقظه من سباته القطعى » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ، فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلوم يتبع

العلة ضرورة ، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم : فالعلة ، مهما
تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم
ترشدنا التجربة إلى ذلك المعلوم لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . وإذن
فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة
« ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التي نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة
التي تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة في الحقيقة من تكرار التجربة
بتعاقب ظاهرتين تكررآن تنشأ عنه عادة إخطارنا بالبال فكرة الظاهرة
الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيموي باعث
على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد
« العادة » وهي ظاهرة عرضية ، ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند
إلى تحليل نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلاحظه في العلاقة بين علة ومعلولها :
وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذي
نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الارتياح فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو » —
كل هذا يتناول له كانط تناولاً جديداً يضيف عليه أصالة وعمقا : فالعلم
النيوتوني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيموي
لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقية عند روسو أصبحت لا تقنع بذلك
النوع من التدفق الوجداني : وأخذ كانط يتساءل : ما ذا تكون الحقيقة إذا
كانت موضوعاً للعلم الرياضي للطبيعة ؟ وما ذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة
بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة

معلوها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقي مطابق منقوش في قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط في الفترة السابقة النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات نيوتن وهيوم وروسو مادة للتأمل النقدي وأداة للبحث الميتافيزيقي :

٦ - الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » في ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب « نقد العقل الخالص » إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائمه الكبرى ، وظل حتى وفاته متتبعاً نتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التي شغلته في شبابه . وقد كتب كانط في هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهما يختلف ترتيبها الزمني ، تندرج في عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التي نال بها مقامه المرموق في تاريخ الفلسفة الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الخالص » ، أي نقد مبادئ العلم ، والثاني « نقد العقل العملي » (١) أي نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث « نقد ملكة الحكم » أي نقد مبادئ الذوق ، والرابع « الدين في حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب في نظام منطقي من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

(١) نلاحظ هنا أن الفارابي قد سبق كانط إلى إطلاق لفظ « العقل العملي »

(انظر: الفارابي : « فصول المديني » تحقيق دنلوب ، مطبعة كبريدج ١٩٦١ ص ٢٨ من النص العربي) .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحانا ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكية ، وتميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجمالى ، والمجال الدينى : والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفى المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملازمة للغايات أو ملكة « الحميل » وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيهاً ، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب :

والسؤال الذى ولد الفلسفة الكانطية النقدية كلها سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فنقول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العيى » موافقاً « للوجود الذهنى » ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها فى الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟ (١) ذلك أن الذهن لا يصل فى ملابسته للأشياء أو للموجودات « فى الأعيان » ، خلواً من كل حكم وفى حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « بيكون » و « ديكارت » ، بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه

(١) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « لموضوع » ما أن يوافق « تصورا »

وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يجيء متفقاً مع هذه القيم :
والعمل الفلسفى عبارة عن بيان هذه المطالب ، من أجل ذلك كان كله « أولانيا »
بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على
الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

(١) « فقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » :

هذا السؤال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً : والذي
أثار تفكيره بهذا الصدد هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية
العتيقة التي ينخر السوس فيها » ، وعجز « سيكولوجيا الذهن الإنسانى » على
نحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ؛ فشرع هو فى فحص علمى جديد لمشكلة
العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعاً :

قد كان الفلاسفة السابقون على كانط يرون أن الحقيقة إنما نجدها فى
موافقة التصور الذهنى للموضوع الخارجى ، أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ،
هى « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ؛ « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على
القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وتترتب وفقاً للموضوعات : فلنبحس
مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات
هى التى لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقاً لمعرفتنا » : تلك هى الفكرة الرئيسية
الكانطية : لا ينبغى أن نلتمس فى الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغى أن
نلتمس فى الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء : وقد وضع كانط الأسس الأولى
للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرّع » للأشياء ، وأن « عالم
الأعيان » ، أى عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن

أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطى ثورة في الفلسفة الحديثة ، شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التى قام بها العالم « كوبرنق » في علم الفلك . فكما أن « كوبرنق » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعنى بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها وإنما الرأى هو الذى يفترض الحركة فيها ، لأنه هو الذى يدور ، فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها أو تقدّمها على قدها ، لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة ، وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف : و « إذن فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذى مثال المعرفة » وتسير على نهجها ، ومنزلة الذات هي حقا في مركز المعرفة ، لأنها هي المصدر للقواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي .

وتلك « الثورة الكوبرنيقية » هي التي تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات لكي تدرك من أن تظهر في صور الذهن ؛ وظهور الأشياء في صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » بتعبير الدبلوماسيين . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجى أو عالم الأعيان ليس له وجود في ذاته وإنما وجوده « في الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلّم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء في ذاتها » ، ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء في ذاتها فهي لا يمكن أن تكون معروفة لنا ، ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة

يستلزم أن تكون الظاهرات ، التي هي موضوع تلك المعرفة ، في الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصورة التي فيها يتلقاها الذهن أولاً ثم يفهمها : ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أي مجاوزة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ، وطالب بأن تسمى مثالية « صورية » أو « نقدية » أو « شارطية » (ترنسندنتالية) ، بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشروعة للأشياء ، وتجعل قوانينه الضرورية الكلية ، شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبتلك النظرة الجديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة : في نظرية كانط ، لم يعد هنالك عقل في جانب ، وتجربة في جانب آخر - بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة ، « كامناً » فيها ، وشرطاً لها ، لأنه هو بصوره ومبادئه « الأولانية » (أي الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة كما قلنا ، إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته ، ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة :

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف بين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك : ثم هو يبين الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أهى وحدة لا تنقسم عراها ، أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكون موضوع « معطى » أولاً ، ومتعلقاً ثانياً ، ولكى يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان : والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم

« الرتبة » و « الحيشية » ، كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ، إنهما عند كانط « حدسان » خالصان ، « وصورتان » أولانيتان من صور حساسيتنا : ولا يكفي أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لابد أيضاً أن يكون متعلقاً ؛ ووظيفة العقل هي الربط بين حدين أو التأليف بينهما في حكم : ومعنى هذا أن الذهن يزودنا بالقوانين اللازمة للربط بين الظاهرات ولاضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالنقدية إذن مثالية ، ولكنها « كامنة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » : إنها تسلم بوجود « الأشياء في ذاتها » ، ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، إنما نعرفها كما تبدو لنا ، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف « حقائق » الأشياء ، وإنما نعرف « الظاهرات » . في موقف كانط هذا مخالفة بيئة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقل على اكتناه سر الوجود : وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوبنهاور » لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين « الظاهرة » وبين « الشيء في ذاته » (١) — ذلك جوهر ما بسطه كانط في « نقد العقل الخالص » .

(١) وأعل من الانصاف أن نشيرها هنا إلى فضل الفارابي مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقته » (الفارابي : « التعليقات » ضمن « رسائل الفارابي » طبع حيدرآباد الدكن سنة ١٣٤٦ هـ ص ٤٠٣) .

(ب) نقد العقل العملى : القانون الاخلاقى :

لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفیان ، فهناك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التى بين لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغى أن يكون . والمبدأ الأخلاقى يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الخيرة » . والإرادة الخيرة هى إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا ان الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنايتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه فهو « أمر جازم » مطلق حاسم : وإنما العقل — الذى هو واحد فى كل انسان — هو الذى يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل منصرفاً إلى الفعل ، هو « العقل العملى » بتعبير كانط :

والقانون الأخلاقى « أولانى » أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برانية » خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال : وإذن فالإرادة لها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى « جوائنها » — بتعبيرنا نحن : والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء : وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « أعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانوناً كلياً » ، أى قانوناً شاملاً يشرع للإنسانية كلها ، لا لفرد أو جماعة بعينها : ومعنى هذا فيما يرى « رنوفيه » : « تصرف مع غيرك ،

بحيث لو فرض وكنت في مكانه وهو في مكانك وظلت الظروف كما هي ،
فالباعث الذي جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر في نظرك صالحاً
كما وجدته عند تصرفك ، وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن
يثبت على هذا المحك أو المعيار . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة
المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة
في نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية خالصة بل يداخلها شيء من الأنانية
متشحة بوشاح الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقياً في نظر العقل العملي ما لم يكن حراً ، أى صادراً
عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية . وأخلاقية الفعل يجب
أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتي » ، أى أن يكون الأمر فيه من
إملاء كيانتنا « الجواني » ، وهو كيان عقلي طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة
الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغي أن تعد أوامر إلهية
لأنها « ملزمة لنا إلزاماً داخلياً » ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا
لأنها تعتبر إلهية :

(ج) « الدين في حدود العقل وحده » : **الالزام الجواني :**

وهذا التصرف الداخلي الحر يريده كانط أن يكون أساساً لا للحياة
الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الديني (الاعتقاد
بوجود الله وبقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله
الأعلى الأخلاقي ، وهو مثل أعلى قد اختير في حرية ، ولم يرد أن يجعله
قائماً في طاعة حكم خارجي ، ولا في القيام بالحركات الآلية المعروفة في

بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا في قراءة الكتاب المقدس ، فخيّل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل انه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء ، فأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يؤمل أن تعادل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

(د) « نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال :

وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ، إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ وإن موضوع العلم هو الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق هو الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » :

ويعرّف كانط « الجميل » بأنه « ما يحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولاً أن إدراك الجمال إدراك مباشر . ومستقل عن تصورنا للشيء الجميل ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الابداع فى تصوير الحياة .

والحكم الجمالى شبيه بالحكم الأخلاقى من وجهين : البراءة والحرية :
فالحكم الجمالى مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر
من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحاو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن
أقل إشارة إلى نية السعى إلى الإرضاء تفسد الحميل ، ومن ثم كانت الأشياء
التي يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالى ندرك
« اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ملكاتها . والشئ الذى تحدث رؤيته
هذا الاتساق نسميه « جميلاً » ، وكون الحميل موضوعاً لازتياح برىء براءة
مطلقة معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجمال ملكاً للمتأمل له ، بل بالعكس
إن ما هو جميل إنما هو مظهر لنا متمثلاً فى وعى أو وجدان ، كما قال « ألان » ،

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم فى « الأشياء » أو « الموضوعات » -
بتعبير كانط - وإنما يقوم فى النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالى
العام : وما « الشئ » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق
بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الانسانية أو الوعى
الترنسندنتالى ، فهو حكم « أولانى » موسوم بسمى الضرورة والكلية : إنه
ثابت لدى كل إنسان ، وصادق فى كل زمان ومكان :

والحميل يعرض لنا دائماً فى صورة معينة متناهية : ولكن إذا كان
من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فننقله إلى « اللامتناهى »
وإلى الشاسع الضافى ، فالشعور الذى يتولد فى نفوسنا حينئذ هو شعور جمالى
آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد فى الطبيعة ، وإنما
يوجد فى الفكر الذى يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً ، إلا بواسطة فكرة
« اللامتناهى » التى يستثيرها فينا ، والتى تقدم لنا رمزها المرئى :

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التي هي روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النومين » على « الظاهرات » ؛ إن « الظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين يجعلاننا نفكر في اللامتناهي وهو مسرح الجلال .

(هـ) « مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية :

قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدني بطبعه ، لا يطبق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغي أن لا يكون ذلك المجتمع همجياً ، أو على بدائوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيمًا يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها . ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم :

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنيها ان تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم ، غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ؛ وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغريب ، وما معاهدات السلام التي تعقد بينها إلا هدنة موقوتة : وإذن فلا بد ، لكي نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ،

من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانوني الخاص الذى هو الأمة المتمدنة : وقد تساءل كانط كيف يكون ذلك ممكناً ؟ وهذا ما حاول إيضاحه فى رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف ، باسم « العقل العملى » ، أى باسم القانون الأخلاقى ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب ، وأن يستخلص الطابع الشخصى للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف فى مشروعه الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل ، والتحكيم من الخارج ، يريد بذلك أن يقرر أن الحق — الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى — يجاوز الحدود الفردية الجزئية ، ويصبح حقاً إنسانياً شاملاً ، ويضمن الحريات القومية فى ظل السلام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . وإذن فهناك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملى » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبية وأن تتخطى حدود القوميات ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل إلى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش فى سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت

المواطنين جميعاً ، ويوم ينقضي عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ، ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم. من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان في كل بلد شخصاً محترماً في ذاته ، أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى .

كانط ونقد العقل الخالص

كانط ونقد العقل الخالص

١ - ما الفرق من النقد ؟

أصدر كانط في حياته طبعتين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ ، والثانية سنة ١٨٨٧ . وقد فسر لنا في تصديريه للطبعتين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنساني في جزء من معارفه أن يكون في شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التي يشير إليها كانط هي الميتافيزيقا التي كانت تسمى في الزمان الماضي ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين « القطعية » و « الارتيازية » . والموقفان يستويان في صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يحبأون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعباً به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً في طريق التقدم : فالمنطق والراضة قد دخلا منذ العصور القديمة في ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » : وكذلك صنعت الفيزيقا على يدي « غاليليو » و « توريشيلي » بعد تعثرهما زماناً طويلاً . وبقيت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكي يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم : ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً » وستبقى

على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معا في هوة همجية تعيث في الأرض فساداً » :

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانط هي هذه : لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمى التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانط في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السؤال إنما يحتمل جواباً واحداً : ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : « ما أقل ما ينبغي أن يكون لدينا من دواعى الثقة في عقلنا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا في أمر نحن أشد ما نكون رغبة في الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا ، بل يغرينا بالحرى وراء أوهام ، ويضلبل بنا آخر الأمر » .

لذلك حاول كانط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيده الارتبائين ومن إليهم من الحسيين والماديين : فإن ما يعلنه الارتبائيون من « عدم المبالاة » هو بمثابة « التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهماته ، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه ، لا بقرار تعسفى ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص نفسه » .

ويشرح كانط ما يعنيه بالنقد فيقول « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد ساطة العقل عموماً ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة ، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة

العامّة الكبرى ، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها ، وتحديد منابعها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً لمبادئ »

ومن النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانط لنفسه : أن يلتزم في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن يجيب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هي المعارف الرياضية والفيزيائية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلاً عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شيء مفروغ منه ، بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقيا فيتعين علينا في أمرها أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أيّا كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتزم جواباً عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا — نتيجة لثورة مفاجئة — بدا لي أن مثاليهما خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لهما أحسن الثمرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة مما كاتهما في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

٢ - بين الميتافيزيقا والعلوم :

فإذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من

البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصبح التجربة علماً حين تطبق المبادئ «الأولانية» على موضوع معين ، فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا ظاهرة تمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه في منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالا غريباً عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « نقد » للعقل الخالص . وتساءل إذن : أليس من الممكن أن تحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضيات والفيزيقا ؟

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص » . ولننظر فيما يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضيات بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً وأصبحت الفيزيقا علماً في القرن السابع عشر . فما الذي حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور جديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذي برهن على خواص المثلث المتساوي الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفي أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء «أولاني» ، وأنه لكي يصل بيقين إلى معرفة «أولانية» ، ينبغي أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي نتجت بالضرورة من ذلك الذي كان هو نفسه وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع ... وانقضت فترة أطول قبل أن تدخل الفيزيقا الطريق الرئيسي طريق العلم » ؛ فحين قام العلماء بتجارب

جديدة « سطح نور جديد على فلاسفة الطبيعة ». لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسير في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن ينهج مقديماً بمبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوي تحت قانون ضروري . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطي للظواهر المتوافقة قوة القوانين وحين تسترشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

١ . ١ . ١

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن تصير الوقائع متعلقة ؛ وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضوعات لكي تتعقل لابد أن تخضع للشروط التي يسنها العقل « أولانياً » أي على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ عن التجربة » ، لأن في كل تجربة عنصراً « أولانياً » هو بعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزياء — في ذهن كانط — كلتاها تنظر في عالم « لا زمني » ، مستقل عن أي تجربة خاصة ؛ وفي التجربة أيضاً عنصر « آخراي » هو مادتها ، وهو متغير . في حين أن العنصر الثابت فيها — وبالتالي « الأولاني » — هو صورتها : ونستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث أنها تبقى بعينها

مهما يتغير فحواها . وهذا ما يخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة المميزة لما هو « أولاني » هي شموله وضرورته : « الأولاني » شيء يبقى دائماً في كل زمان ومكان ؛ والأولاني لا يتغير بتغير الوقائع ؛ والرياضة أولانية على هذا المعنى ، ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة في الأرض أو في السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، اليوم وغدا ، وفي أوروبا وأمريكا على السواء ، و « الأولاني » بهذا المعنى هو ما يوليه كانط أوفر هناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

٣ - التأليف « الأولاني » :

والفكرة الأساسية التي تسود مقدمة كتاب « النقد » هي فكرة « التأليف » التي يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العتمل والأشياء ، أو بين « الذات و « الموضوع - » . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا « أولانية » و « تأليفية » في وقت واحد : « أولانية » أي شمولية وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرانية » التابعة للتجربة ، لأن الشمول والضرورة لا يمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التي تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا « تأليفية » ، أي موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل في الموضوع ، ولا يستطيع أي تحليل مهما يكن أن يستخرج منه ، بخلاف القضايا « التحليلية » التي لا تضيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية « أولانية » وتأليفية في آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقلانيين والتجريبيين على

السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحساب والهندسة والطبيعة كلها « تحليلية » ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض ، وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم في نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضيات مثلاً وجدنا فيها عنصراً « تأليفاً » واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها « الأولاني » ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية $5 + 7 = 12$ لا يعتمد على تحليل مفاهيم ٧ ، ٥ والإضافة ، والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التي تتطلب حدساً حسيّاً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على « التأليف » والبناء (سواء على الورق أو في الخيلة) . للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيكا أو علم الطبيعة تحتوي على أحكام تأليفية و « أولانية » ؛ فقضية مثل « جميع الأجسام ثقيلة » أولانية ولكنها « تأليفية » وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذي يقرره المحمول في القضية . وإذن فإن كانط يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا « الأولانية » لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا « الأولانية » ما هو تأليفي كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعي بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون « آخرانية » أي معتمدة على التجربة ، وليس فيها أي عنصر عقلي : فلقد حاول « هيوم » أن يبين أن ما يسمى « مبدأ العلية » مبدأ غير عقلي ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزي منشؤه

العادة وترابط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليلياً بل هو تأليفى ، وليس « أولانياً » بل هو « آخرانى » .

ويرد كانط على اعتراض هيوم فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية « الآخرانية » ؛ ففى سبق لنا أن رأينا الماء سائلاً ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية ، فكلها « أولانية » ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض . وإننا نفهم أن قضية مثل : « الكل أكبر من الجزء » قضية أولانية ، لأن من يقول « كل » إنما يقول « أكبر من الجزء » . أما القول بأن « كل ظاهرة لها علة » فهو « تأليف » و « أولانى » معاً : هو تأليف ، لأن المحمول « لها علة » ليس متضمناً فى الموضوع « ظاهرة » ؛ وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فهنا معرفة « أولانية » و « تأليفية » حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هناك أحكاماً « أولانية » وتأليفية فى آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو « أولانى » فقط . فإذا سألنا عن الشرائط التى جعلت العلم ممكناً ، فإلى هنا لا نسأل : كيف كانت الأحكام « التأليفية » « الأولانية » ممكنة فى المجال المتصل بالعلم الذى نحن بصددده . وبحث كانط فى « الإمكان » (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل

هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للإجابة عن الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيكا الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيكا ممكنة باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؟

٤ — معنى « ترنسندنتالية » :

والأجوبة على هذه الأسئلة هي صميم البحث العقلي في العلم وفي الفلسفة. وكتاب « نقد العقل الخالص » الذي يخوض فيها خليف أن يعتبر « تمهيداً » ومقدمة لمذهب فلسفي في العقل الخالص ؛ والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بحوثاً « ترنسندنتالية » من حيث إنها تهتم مبدئياً بمعرفةتنا للأشياء ، بل « بإمكان » معرفتنا لها معرفة « أولانية » : فهي إذن بحوث نقدية « شرائطية » ، بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة ، تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار أنها الصور والمبادئ التي تفترض وجودها كل تجربة ، والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين اصطلاحين يستعملهما كانط في « نقد العقل الخالص » . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة الفيلسوف ، فوقعوا في خطأ كبير فوات عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح « ترنسندنتال » والثاني اصطلاح « ترنسندنت » . أما « الترنسندنتال » فعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ « الأولانية » التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون

تجربتنا على ما هي عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذاتها ؛ وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة ؛ والمنهج الذى يتخذه فى محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها فى التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالى للبحث ، لذلك كان معنى الترنسندنتالى مرادفاً لمعنى « الكامن » أو « الباطن » (أو « الجوانى » بتعبيرنا نحن) والنقضى « الشارطى » الأولانى . أما « الترنسندنت » عنده فهو الذى يقع خارج كل تجربة ممكنة ، وهو بالتالى ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له « بالعربية » البائن « أو « المفارق » أو المتعالى » (أو « البرانى » بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط فى « نقد العقل الخالص » - كما سبق أن بينا - أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة ، وبذلك يسوغ صحتها ؛ والثانى : أن يفند ادعاء المعرفة الذى يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لأنه أدخل فى وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التى أحدثها « كوبرنق » فى علم الفلك . ففى حين كان رأى القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفعة سلبية ، لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات التى تعرف لنا لا بد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا ، والتى تضيف على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التى بها يضيف الذهن ذلك النظام ثلاث :

« الحساسية » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) .. فلنكن نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ « الأولانية » التي يصبب الذهن فيها موضوعاته ؟ .

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطى معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن « تصورات غير حواس تكون فارغة ، وأن حدوداً غير تصورات تكون عمياء » . أما الأساس الترنسندنتالي لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك الحسى (أو الحدس) في « الإستيعاقا الترنسندنتالية » ؛ و « الإستيعاقا » عنده هنا هي دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ؛ أما « الاستيعاقا الترنسندنتالية » فهي البحث عما هو « أولاني » في « الحدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية بحثها في « الأناليطيقا الترنسندنتالية » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع إلى ما وراء المجال التجريبي فقد بحثه في « الديالكتيقا الترنسندنتالية » ، وهو القسم الذي يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذي يمكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات في المكان والزمان .

والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان . والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الحدسية)

التي نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل (أى بالقوة الناطقة فى الإنسان) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الإطار الذى تعرف فيه كل تجربة حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هى وحدة نظمت أجزائها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر الترسندنتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » .

وليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة ، مهمة ، مضطربة كالألوان والروائح والطعوم ... إنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا - إنها « مادة » معرفتنا التي نتلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا فى هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان فى استطاعتنا أن نفكر . وإنما لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا إذا أدخلنا فى شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً ؛ لا نفكر إلا إذا أضفينا على تلك المادة « صورة » ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة فى أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس متفعل - أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظواهرات والتأليف بينها : إن التفكير هو الربط .

والكى يستكشف قائمة المقولات بتامها رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتى عشرة مقولة فى شىء من التنسيق والإطناب الذى ربما لم يكن له ضرورة

في نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني العام أو «الأنا الترنسندنتالية» . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهرًا ولا شيئًا ثابتًا لا يتغير ، وإنما هي « مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مبطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعًا مفارقًا ، أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد إلا في علاقة بالتجربة ؛ إنه الشرط الأولاني لتنسيقها وجمع شملها .

٥ — « النومين » والظاهرات :

والعالم الذي نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهراتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا ، لا عالم « الأشياء كما هي في ذاتها » . إننا لا نستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ، أما عالم الحقائق ، أو « النومين » أو الأشياء في ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبي » : إن مثل هذا التصور السلبي للأشياء في ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع في القضاء على كل أمل في الوصول إلى الحدس العقلى المضنون به على الذهن الإنسانى . إننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « النومين » مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء في ذاتها ، لا كما ندرك الظاهرات ؛
ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولاً لا يسعنا أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً
وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانط لا يريد أن تكون
فكرة « النومين » فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير في « نقد العقل
الخالص » إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين
هو الشيء الذي يؤثر فيها أو هو ما ينطبع في أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ،
يكون النومين أشبه بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات
ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصورة الثلاث التي للوحدة المطلقة :
فاذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو « النفس » ؛ وإذا أرجعناه
إلى وحدة الموضوع المتعلق من حيث هو منشور في المكان والزمان كان هو
« العالم » ؛ وإذا أرجعناه إلى الائتلاف المطلق اكل حقيقة كان هو « الله » ؛
وإذن فلهذه الأفكار فحوى إيجابي به تتميز أولاً بعضها عن بعض ثم به
تؤدي وظائفها .

و « الفهم » بتعبير كانط ، هو ملكة القواعد أو المقولات ؛ ووظيفته
أن يتعلق بالموضوعات التي يعرضها الحس عليه ، لكي يجد القاعدة أو المقولة
التي يستطيع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن
تكون معطاة له في الإدراك الحسي ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً
ما من حيث هو معطى في الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة
عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى
ما وراء الحس ، إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين
الموضوعات في الزمان والمكان .

لكن في القوة الناطقة ملاكة أخرى اكتشفها كانط ، وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ؛ هذه الملاكة الإنسانية هي المنبع الأكبر لأوهم : إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولاً أن يجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً في « المثال » أو « المثل الأعلى » لوحدة « نوميائية » غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو « القوة على كسب المعرفة من المبادئ » . . . ومبدأ العقل عند كانط هو الكلي ، من حيث إنه يجد اللامشروط منطقياً في المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم : وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر في علاقات متناهية ، في حين أن العقل هو الفكر الذي يجعل اللامشروط موضوعاً له .

وعمل « الدنيا البكتيما الترنسندنتالية » ينحصر في أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن في الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هي الاستدلال ؛ ولكن استدلالاً ما غير مستكف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر ، حتى نصل إلى مبدأ يحتوي على جماع الشرائط لكل ما يمكن تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة متضمنة في كل استدلال : إنها المعطاة الخاصة ، معطاة العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض ، ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهي تنطبق على أشياء معطيات ، ولها ضوابط في التجربة . أما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة ؛ إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة » المطلقة وإلى الفهم التام . فالعقل يعطي « أفكاراً » أو « مثلاً » لا يمكن أن

يطابقها أى حدس حسى : وإذن فأفكار العقل إنما هى مطالب وحاجات «أولانية» للذات . وليس للعقل استعمال سوى أن يستحث الدهن وأن يؤيد مجهوده فى أن يسمو به إلى تأليف للظواهرات يزداد علواً : فإذا تجاوز هذا الاستعمال ضل السبيل ؛ وهذا الضلال ناشئ من طبيعة العقل ذاتها ، ولا يمكن تفاديه « كما لا يمكن أن نمنع القمر من أن يبدو فى الأفق أكبر مما هو فى سمت الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو تعبير عن حاجة ذاتية ومطلب من مطالب النفس ؛ و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلاً على ما كان معروفاً بالعلوم العقلية ، السيكلوجيا ، والكزمولوجيا ، والتيولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلها وهمية ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات (النفس والعالم ، والله) تقع وراء مجال التجربة الممكنة : فالنتائج التى انتهت إليها السيكلوجيا العقلية عن بساطة النفس وخلوها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى باعتبارها « أغاليط » ، لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هى شئ أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجاً ؛ إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن أن نعينه كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، إنها ذات دائماً ، وليست موضوعاً قط - إنها افتراض التجربة الشامل ، وما هى بشئ قد جرب من قبل .

وبكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات لا حل لها ، فى نظر كانط . ولنتظر فى الدعاوى المختلفة التى تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا

بشأن طبيعة العالم ككل (أنه محدود في الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من أجزاء بسيطة ، وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية غلبة حرة ، وأنه أساس ضروري) : إننا نجد عندئذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببرهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات التي لا مفر منها في الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو ككل ، يسميها كانط « نقائص العقل الخالص » ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية . أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى الظاهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية في عالم المعقولات ، عالم الأشياء في ذاتها . هذا السؤال لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتيولوجيا العقلية مشهور : فهي تضع المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة التي هي مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل : ولكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ، هو « الدليل الأنطولوجي » . في هذا الدليل ننتقل ، من غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فنحول مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس ، إلى كائن واقعي وإله ذي جوهر وذو شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

وأمكن هذه النتائج السلبية في الظاهر ليست في الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكي يمهّد السبيل للإيمان العقلي .

٦ — الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل الإنساني ؟ وما صيلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده — كما قيل أحياناً — أن يهدم كل نظر ميتافيزيقي ؟ أصبح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا ؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟ .

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح : فلننا نقرأ في تصديره لالكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحبة في أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تندب حظها ، مثلها مثل هيكلوبا » (١) .

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة عن فلسفة « ليبنتز » و « فولف » ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التي كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنساني « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق ، وعندئذ يحىء عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان . وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل — على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق — لا يستطيع أن يعطينا عن

(١) في لواحها على زوجها بريام ، كما في الأسطورة اليونانية .

طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملائمة العقل للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » ، تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيانها هداماً . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ، ورأى أن ذلك العمل شيء « لا مناص من وقوعه ، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان . (١)

وما قد سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبني عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ؛ فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي بالعكس أن نلتمس في الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي ؛ لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندها كما تبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ؛ أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هي التي تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها ، أو « تقده على قدحها » ، إن صح هذا التعبير .

(١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية » .

فالنقد الكانطى يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ وهذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه يذكر كل ميتافيزيقا أيا كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ، وقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما أوضح « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شىء عن عالم « النومين » أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات الاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبحه : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقي » وإذن « فستوجد — فى كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن « النقد » ، كما أشار « كولنجوود » بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلا إلى الميتافيزيقا الصحيحة التى ينبغى أن تقوم فى المستقبل . ولا مراء فى ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لجمال العقل الخالص ، وتجديداً لاختصاصه قبل المشول أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقى الجديد

الذى نقرؤه في باب « الأناليطيقا الترنسندنتالية » ، والذي جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التي عوقت التفكير الميتافيزيقي زماناً طويلاً .

وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً : بين الميتافيزيقا التي سماها بالميتافيزيقا « المفارقة » أو « البائنة » أو « المتعالية » التي تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزة به عالم الأعيان ؛ وبين الميتافيزيقا التي أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنتالية » أي « الباطنة » أو « الكامنة » (أو « الحيوانية » بتعبيرنا) وهي تلك الميتافيزيقا « النقدية » التي تحدد الصور والمقولات « الأولانية » التي هي الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

٧ — اجمال لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، في مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة « كوبرنيك » في علم الفلك . فبينما كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة في « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة في « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التي يمكن تحصيلها عنها ، مسايرة للأذهان الإنسانية مقبودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التي تبدى لنا ، يتصور العقل أشياء في ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه إذا كان يتعقها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكدها على نحو من الانحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية في الحكم ، ولا ينبؤنا بشيء على الإطلاق عما يكون لها

من وجود واقعي مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذي أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل — الذي لا يقوم إلا على تصورات — لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء في ذاتها فتثبت بشهادة الوعي الإنساني المباشر لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظري .

على أنه إذا لم يكن في استطاعة أحد أن يثبت وجود الله ، والحياة الآخرة وخلود النفس عن طريق الدليل العقلي ، فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفىها بأي دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدي أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن حياتنا الحيوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل الخالص : إن في قلب الإنسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . وإن نفحات من خواطر « روسو » و« تعاليم » « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر إمكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا كانط ، في خاتمة كتابه ، يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد ألغيت العلم لكي أقيم الإيمان » ؛ وفي تصديره للطبعة الثانية يعود إلى الموضوع ، مبيناً موقفه من النزاع بين البحث العقلي الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يبحث جذور المذاهب الهدامة ، « ويقضي على المادية والجزئية ، والإلحاد والزندقة ، وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهي آفات يمكن أن تلبق بالناس أذى بليغاً ... »

وإذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل في شئون العلماء فالأولى بها ، أخذاً بما
الترمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم وإصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل
هذا النقد ، الذي يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين .
ولعمري إن هذا لأجدر بها من تأييدها للاستبداد المشير للسخرية ، استبداد
المدارس التي ترفع عقائرها صارخة منكرة بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد
من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التي ما درى الجمهور عنها شيئاً ،
ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها !

٨ - اثر « نقد العقل الخالص » :

(١) في ألمانيا : « فشته » ، « شلنج » ، « هينجل » :

إن من الحقائق الثابتة أن كانت بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد
أصبح القائد الروحي للفكر الفلسفي الألماني ، والفلاسفة الأربعة الكبار -
فشته وشلنج وهينجل وشوبنهاور - متفقون على أن اثر النقد عليهم كان أثراً
خارقاً للمألوف ، وأنه على حد تعبير شلنج : « ما من معركة كبرى ، خارجية
أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية ، وتحقيق وعى الذات ، إلا وقد
كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبني
الكانطية بناء جديداً ، وأن الذي يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع
إيجابي صريح ، وأن يكف عن اتخاذ ذلك الطابع السلبي المحدود ، لكي يكون
مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر
في نظرهم على عمل تحليلي نقدي ، ولم يجمع بعده ذلك شتات مذهبه
ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ،

بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصورى للذهن الإنسانى وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم « النومين » :

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية ، فبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ، فأعلن فى مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التى حصل عليها كانط » ، وصرح فى مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفى وضوح أو فى إبهام ، وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوصن إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من عل ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهماً به إلى غايته الأخيرة » .

وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » . وقد أقام « هيجل » مذهباً على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإننا لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيجل لمولف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيجل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج

النقد الكانطى ، ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيجلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « مبرورج » : « الأولانيات » :

أول ما عُنيت به هذه المدرسة — وزعيمها « هرمان كوهن » (١٨٤٢ — ١٩١٨) — هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة من التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ، والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة مبرورج وثيقة الصلة بالمنهج الكانطى ، منهج الترسندنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقرررة تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير « إرنست كاسيرر » ، (١٨٧٤ — ١٩٤٥) ، والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفيه » و « النقدية الجديدة » :

حاول « رنوفيه » (١٨١٨ — ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ،

على الرغم من شيوع فلسفة «جون ستيوارت ميل» و «هزبرت سبنسر» :
وبحث رنوفيه الفلسفة الكانطية في مجلة «النقد الفلسفى» ، ثم فى كتاب «نقد
مذهب كانط» ، ورأى أن فلسفة كانط فى «نقد العقل الخالص» تنطوى
على بضع قضايا كبرى وطريقة ، كل واحدة منها خليفة أن تكفل لصاحبها مكاناً
مرموقاً فى سجل الخالدين ، ولكنه أنكر «النومين» والمطلق ، والأشياء فى
ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب «نقد العقل الخالص» .

٩ - تعاليم كانط فى نظر «شوبهور» :

لعل خير ما تحتّم به كلامنا عن «نقد العقل الخالص» وأثره العميق فى
سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية
أن نورد طفاً مما حرص «شوبهور» على تسجيله فى تذييله لكتابه «العالم
من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثيل» : قال شوبهور : «إن عملاً فكرياً
رائعاً خرج من يدى عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية
من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدماً إلى أى زمان متقدمة
وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره : لكن هذا التأثير واقع
حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الانتاج الفنى من الثقافة والازدهار
فإن العبقرى كالنجاة يخلق دائماً فوق الأرض التى حملته : غير أن هذا التأثير
النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظراً لبعده المسافة التى
تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله
إبان حياة إنسانية طويلة زاهرة ، منتهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة
والذى يقدمه للناس جاهزاً مهياً ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لتوّه ملكاً

للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل . وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها ... وليست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » ... فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكني أود أن أؤكد بعد الذي قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فنية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون في أيامنا هذه أنها قد بليت وشاخت : إن إظهار الأغلاط والأخطاء في عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنويعاً واضحاً تاماً - لأن العيوب منفردة ومحادة ويمكن إدراكها. توا وجملة ، في حين أن تفوق آثاره لا يسر غوره ولا ينضب معينه - وهذا هو الطابع الذي يطبع به العبقري أعماله ... على أن أعمال كانط ، ليست بحاجة إلى مدائح المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيي حياة خالدة في هذه الدنيا ، ستحيي في ظني لا ينصها بل بروحها » .

« إن ما أردته في هذا التذييل لكتابي ليس إلا تبريراً للمذهب الذي عرضته فيه : لأنه في كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها في بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن تتابع أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتابع متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة . وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحداصى ، من مؤلفات كانط ، كما استفدته من الكتابات المقدسة عن الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنته

لهذا الأستاذ الحليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر في نظري . وإن أكبر فضل كانط على الفلسفة تفرقته بين « الظاهرة » وبين « الشئ في ذاته » تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هي الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هي في ذاتها » . . . وكذلك « تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولاً أدق وأكثر استيعاباً من سابقيه » ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له في بحوثه العميقة من موضوعات « و أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهي أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتصقا ، لا يخرج أنفسنا بل فينا . . . وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » و « ثالث أفضال كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً . . . فاستطاع أن يحرر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجراً على أن يوضح في تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التي كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها » . . . « وكان على كانط أن يؤسس في الفلسفة — على الأقل في أوروبا — حكم المثالية » ، و « نستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا في الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . »

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع . قد تكفي

شاهداً على أنني أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عظيم » .

ولقد صادق شوبنهاور فيما تنبأ به عن إشعاع الفلسفة الكانطية : فمن كان يظن أن الفكر الكانطي سيجتاز المحيط الكبير ، أوائل القرن الماضي ، ليصل إلى قلب العالم الجديد ، بفضل « فريق من الأمريكيين الشجعان ، قد استطاعوا أن يبذلوا

بجهد الأبطال لإيقاف تلك الأمة البراجماتية التجارية على بعض تيارات أعمق للحياة العقلية في الغرب والشرق ؟ واختاروا لأنفسهم اسماً مشتقاً من فلسفة كانط ، وعبروا عن عقيدتهم « الترنسندنتالية » تعبيرات في روحها كانطية ولخصوها في : القول بوجود النفس ، وإلزام الضمير ، وثبوت الحسن الديني وشيوع النور الجواني ، والشعور بالقداسة والجمال — وهذه العقائد الراسخة يجاوز الإنسان نفسه الظاهرة ، وإن كان يوافق القانون الكاهن فيه .

کانط و فلسفہ اجمیری

كانط وفلسفة التجسسية

١ - تقديم الفيلسوف :

إن عمل كانط في مجال الفلسفة عمل ضخم ، عميق شامخ ، متراعى الأطراف . وليس في هذه الأوصاف مبالغة ، بالقياس إلى أثر هذه الشخصية الكبيرة . التي ألهمت الفكر الحديث وطبعته بطابعها ، منذ القرن الثامن عشر حتى وقتنا هذا ، لا في ألمانيا وحدها بل في أوروبا وأمريكا أيضاً .

والحق أنك لا تستطيع أن تطرق باباً من أبواب المعرفة أو أبواب العمل في هذا العصر ، دون أن تلتقي بكانط ، راعياً كنت أو كارهاً . اطرق باب الميتافيزيقا ، أو باب العلم ، أو باب الأخلاق ، أو باب الفن ، أو باب الاجتماع أو باب السياسة أو باب الدين — اطرق هذه الأبواب كلها وأنت واجد فيلسوف « كوني برج » يستقبلك ويرحب بك ؛ وهو إن لم يحقق لك بغيتك ، فهو يحضرك النصيح خالصاً ، ويدلك على معالم الطريق ؛ ثم هو قد يزور عنك أحياناً أو يتركك وشأنك إلى حين . ولكنك أنت لا تستطيع أن تتركه إلا وقد غير حالك ، فلم تعد كما كنت قبل أن تلتقاه .

٢ - أمام محكمة العقل :

وفلسفة كانط في جملتها يمكن تلخيصها في قولنا إنها استعادة وتمجيد للقيم الروحية الأصيلة التي سيطرت على الأذهان في أوروبا المسيحية إبان

القرن الثامن عشر : وما هي إلا أن ظهر الفيلسوف على المسرح حتى تغيرت المشاهد على يديه : فأضحى العلم ، والأخلاق ، والحق ، والفن ، والدين ، أموراً جوهرية لها مسوغاتها ومستنداتها أمام محكمة العقل ، باعتباره اللسان ، المعبر في بيان عن قوة « الناطقية » في الإنسان ، تلك التي تميزه عن سائر الحيوان ، وتجعله في الأرض أهلاً لخلافة الله .

ولم تعتمد الفلسفة النقدية الكانطية إلى تسويغ قيم العلم والأخلاق والحق والفن والدين ، عن طريق الخدس بما هو رؤية مباشرة ، أو عن طريق الاستدلال على حقيقة مفارقة للإنسان متعالية : فان مثل هذه الأمور من شأنها أن تفلت منا دائماً ، وانما اكتشفت الكانطية هذه القيم اكتشافاً « جوفانياً » ، أعني باعتبارها الشروط الضرورية لأبسط ممارسة للمساكنات الإنسانية .

٣ - ماذا يعلمنا النقد ؟

وإذا بدا لبعضنا أن يتساءل عما يعلمنا كانط في « نقد العقل الخالص » كان الجواب : إنه قد علمنا الشيء الكثير : علمنا أولاً أن في إدراك موضوع من الموضوعات قد انطوت من قبل جميع الوظائف العقلية التي يمارسها الإنسان في أشد العلوم تعقيداً ؛ وعلى هذا النحو وجد العلم مسوغاته . أما القيم الأخلاقية فتتولد مباشرة من طابع العقل نفسه في جانبه العملي . وأما الجمال والغائية فمن الشروط الضرورية لنشاط الفهم والخيال . ولا حاجة إلى أن تربط الميتافيزيقا هذه القيم بأشياء في ذاتها ، أو بعالم مفارق بائن عن عالم الإنسان .

وقد علمنا أن الكانطية ، في جميع مراحلها النقدية ، حريصة الحرص كله على أن تضع نشاط الروح ، والعفوية الخالصة في المكان الأول ، ولم ترد أن تكون المعرفة حداً للفكر بل ثمرة من ثمراته إليانعات ؛ وأكدت الحرية شرطاً وشرطاً وحيداً لا غناء عنه للحياة الأخلاقية ؛ وجعلت الفن والجمال متعمدين كذلك على حرية الخيال ، كما جعلت الإلزام « الجواني » أساساً للسلوك الديني .

٤ - ثورة في نظرية المعرفة :

وهكذا أضحت الكانطية ، أمام الأجيال الصاعدة ، دينامية فكرية تنحو إلى البناء والتعمير ، ومذهباً فلسفياً يحول المعطيات إلى مهام لنشاط الذات ، وفلسفة للعمل الروحي على الأصالة . فانبثقت منها ، في القرن التاسع عشر وفي عصرنا هذا ، جميع المذاهب التي لا تلتمس في الواقع شيئاً يشاهد ، بقدر ما تلتمس فيه عملاً يعمل .

و « الثورة الكوبرنيقية » ، شعار الفلسفة الكانطية ، قد ثبتت في الأذهان هذه الحقيقة الكبرى : وهي أن العالم العياني ، أو العالم الطبيعة والظواهرات ، ليس عالماً مفروضاً علينا ، وإنما هو معطى لنا أو مطروح أمامنا : ولم يعد إنسان « ما بعد الثورة » متلقياً للأشياء ، ولا متفرجاً على الدنيا ، وبالتالي لم يعد الإنسان كائن كسائر الكائنات ، ولا ظاهرة كونية من بين ظاهرات أخرى كثيرة . إن الأنا المفكرة تجعل من « الذات » شيئاً يجاوز « الموضوع » وتجعل « حرية » الإنسان أمراً يتخطى عالم الظاهرات ، عالم الزمان والمكان ويندرج في عالم « الحقائق » ، عالم « النومين » :

وجوهر النظرية الكانطية هو دور الذات العارفة في الربط والتأليف .
والقضية المنتجة حقاً هي القضية « التأليفية » . والتحليل نفسه لا يكون
تاماً إلا إذا كان مسبوقاً بتأليف وموئدياً إلى تأليف . ولكن الكثيرين أخطأوا
في إصابة ما يرمى إليه كانط ، إذ فهموه من خلال التحليل وحده - على نحو
ما رأينا عند الوضعين أو التجريبيين المحدثين - وفاتهم أن نشاط الذات العارفة
عند كانط ، أو حركة « القوة الناطقة » كما يسميها فلاسفة الإسلام ، يتمثل
أيضاً وعلى الأصالة في السعى إلى المطلق ومجاورة النسبي . وفي باب « الجدل
الترنسندنتالي » بيان واف لقوة المطامح المشروعة ، ومسيرة المثل العليا ، وفيه
كذلك كشف مبين عن الحاجة إلى الاعتقاد ، وإقرار رصين للبعد الجواني
للدين .

ه - تدليل « ترنسندنتالي » على الحرية :

إن لكانط كلمة ماثورة نرياء أن نقادها في بداية الحديث عن فلسفة الحرية
قال : « أمران يستثيران إعجابي : السماء ذات النجوم من فوق ، والقانون
الأخلاقي في قلبي » . ويخيل إلينا أن شيخ المثالية الألمانية قد أراد بهذه العبارة
الوجيزة أن يشير إلى أمرين عظيمين ، كان وما زال لهما في حياة الإنسانية
الواعية قيمة عالية : الأول مشهد الكون العجيب الذي يدل على أن هنالك
قوة روحية عظيمة ، تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكون كله ؛
والثاني مشهد الضمير الإنساني ، ذلك « الصوت الداخلي » - كما يسميه الشاعر
الألماني « شيلر » - ذلك الصوت الذي يعلو على المرء ما ينبغي أن يعمل لكي
يحيا حياة فاضلة :

المشهد الأول ينحو بالإنسان إلى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس ، أو « عالم الشهادة » ليتجه إلى ما وراءه ، وهو ما يعبر عنه باسم الدين . أما المشهد الثاني فينحو به إلى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة المثلى ، تجعله يرتفع على نفسه ، وهو ما نعبر عنه باسم الأخلاق (١) .

والأخلاق عند كانط تقوم على الحرية . وفي كتاب « نقد العقل العملي » حدد لنا الفيلسوف قانون الأخلاق من الناحية النظرية الصرفة ، ثم انتقل إلى الناحية العملية ، ناحية التحقيق والتطبيق ، لأنه كان يرى من الأمور الأساسية في الفلسفة أن يتصور علم الأخلاق قابلاً للتحقق في المعاملات ، وأن تبحث الأفكار المرتبطة في الأذهان بتحقيق المثل الأعلى الأخلاقي في عمار حياتنا اليومية :

والشرط الأول اللازم توافره حتى يصبح المثل الأعلى الأخلاقي حقيقة واقعة ، هو الحرية . وعنده أنه حيث لا تكون حرية لا تكون أخلاق ، ولا أخلاقية من غير حرية :

وفلاسفة كثيرون قبل كانط قد تناولوا بالبحث مسألة الحرية واتبعوا ، لإثباتها أو نقضها ، طرائق مختلفة : سيكولوجية أو صوفية أو عقلية أو تجريبية . ولكن أحداً منهم لم يهتد إلى اتباع المنهج النقدي ، الذي هو طبعاً سبيل كانط لبحث المشكلات الفلسفية . وهذا المنهج عبارة عن أن يأخذ الباحث مادة لبحثه ، لا الأشياء التي هي موضوعات معرفتنا وعملنا ، بل

(١) انظر كتابنا : « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » (دار القلم

يأخذ العقل ، باعتباره صورة المعرفة أو العمل . وبعبارة أخرى ، النقد إنما يبحث في العقل نفسه لا في الأشياء ، ملتصقاً بالمبادئ الأولى للمعرفة النظرية وللحياة العملية . فإذا طبقنا هذا المنهج على المشكلة التي نحن بصدد حلها ، استطعنا أن نقول إن كانط سيحاول — بتحليل العقل نفسه — أن يحدد الشرط الأول لتحقيق القانون الأخلاقي ، وهو الحرية .

وكل تدليل عند كانط إنما يتلخص في الصيغة المشهورة : « إن لك استطاعة لأن عليك واجباً » (Tu peux, parce que tu dois) : ومعنى هذا أن العقل يأمرنا بطاعة القانون الأخلاقي . ولن يكون لهذا « الأمر معنى » ، بل يكون متناقضاً إذا لم يكن لدينا على الأقل إمكانية الاستجابة له . وبناء على ذلك لن يكون بنا حاجة إلا إلى الالتفات إلى اتساق الفكر مع نفسه اتساقاً ضرورياً ، لكي نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية : ذلك هو المنطلق الأول للنظرية الكانطية .

وليس يتسع المقام لعرض هذه النظرية الترنسندنتالية عن الحرية ، لأننا إنما قصدنا إلى تناول هذه القضية من وجهتي نظر أخريين : وجهة النظر الأخلاقية ، ووجهة النظر السياسية . ونكتفي هاهنا بأن نقول إننا إذا تتبعنا نتائج النقد الكانطي ، وجدنا أن الأفعال الإنسانية يمكن اعتبارها ضرورية من وجه ، وحررة من وجه آخر : فأى فعل من الأفعال بما هو ظاهرة من الظاهرات ، واقعة في نطاق الطبيعة ، يكون محددًا تحددًا مطلقاً بالنسبة إلى سوابقه في الزمان ، شأنه في ذلك شأن الحركة بالنسبة إلى الجسم الحامد . ولكن الفعل نفسه يمكن أن يتصور حراً ، من حيث صدوره

من كائن إنسانى ناطق ، ينتمى إلى عالم لازمانى ، أو عالم يقع خارج الزمان إن صح هذا التعبير ... ونتيجة هذه النظرية أن للإنسان طبيعتين : طبيعة ظاهرية ، وطبيعة باطنية ، وأن الطبيعة التى تقع فى قبضة تجربتنا ليست سوى الظاهرة لطبيعتنا الحقيقية . وطبيعتنا الحقيقية ليست فى زمان وإنما هى خارج الزمان ، وإن شئنا قلنا إن الزمان فيها وليست هى فى الزمان .

وجملة القول إن نظرية الحرية ، على نحو ما يريد الفيلسوف ، إنما تهدف إلى تخليص الإنسان من سيطرة الجسم وطغيان المحسوس ، وهما فى نظره قوام ما فىنا من فردية طبيعية : لأن ما هو فردى هو الظاهرة والوجود التجريبي فالحرية الكانطية تحاول إذن أن تحررنا من قبضة « الفردية » ، إذ تمنحنا « الشخصية » . والشخصية عنده أشبه بأن تكون ائتلافاً من الفردى والكلية ، بمعنى أن « الأشخاص » متميزون حتماً واكنهم مع ذلك متحدون ، أو ينبغى أن يكونوا كذلك : وبعبارة أخرى هم متحدون من الداخل ، وأواصرهم الانسانية جوانية ، بمعنى أن الصلات بينهم يجب أن لا تكون مجرد مجاورة فى المكان أو مصاحبة فى الزمان ، بل الأولى أن تكون صلات قرابة فى الروح وتعاطف بالوجدان .

ومهما يكن رأى فى هذه النظرية الميتافيزيقية فإنها تتضمن فكرة عامة يؤيدها تاريخ الذهن الإنسانى تأييداً باهراً : وتلك فكرة مؤداها أن أمام الإنسان وجهتين للنظر إلى الأشياء والموجودات : فلننا إذا تأملنا فى الحياة وفى آثار الفكر وجدنا تحت أسماء مختلفة شعوراً واضحاً بهذه الثنائية . لأنها كما يقول بوترو فى صميم تفرقتنا المألوفة بين الآداب والعلوم ، بين

الحياة والآلية ، بين العياني والمجرد ، بين الفن والهندسة ، بين الأخلاق والفيزيكا ، وبين العمل والنظر .

يستطيع الإنسان أن يذهب — كالعالم — مما هو « معطى » إلى ظروف وجوده . ولكن الإنسان يستطيع أيضاً — كالفيلسوف — أن يعطى نفسه بالفكر كلاً ليس بموجود ، وأن يعمل على تحقيقه في عالم الأعيان . نستطيع أن نذهب من الكائن إلى الممكن ، أو من الممكن إلى الكائن . وهذه الثنائية قد أعلنها كانط ، وردها آخر الأمر إلى التفرقة بين ناحية النظر وناحية العمل . وأوضح الفيلسوف هاتين الوجهتين ، وإكته دال على وجوب التوافق بينهما في النهاية ، ووجوب ارتباطهما على نحو ما ، وبذل جهداً كبيراً لكي يكون تصور هذا التوافق ميسوراً (١) .

٦ — الحرية من وجهة النظر الأخلاقية :

وتبتدى لنا فلسفة كانط ، من حيث الأخلاق ، نازعة نزوعاً صريحاً إلى الحرية : فهي تريد أن لا يكون الفعل الأخلاقي أخلاقياً ما لم يكن صادراً عن إرادتنا الحرة . ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقياً ، إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية . فمناط أخلاقية الفعل عند كانط انبثاقه من « ناموسه الذاتي » ، وصدوره عن كيانه « الداخلى » ؛ وهذا ما تعبر عنه الصيغة الكانطية المشهورة : إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية ، لأنها ملزمة لنا إلزاماً داخلياً ، ولا ينبغي أن ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها أوامر إلهية (٢) .

(١) بوترو: « فلسفة كانط » باريس ١٩٢٦ ، ص ٣٥٣

(٢) كانط: « نقد العقل الخالص » المنهجية الترتيبية ٢٠٢

وكذلك تنزع الأخلاق الكانطية إلى الحرية ، لأنها قد جعلت بداية نظرها الطبيعية الناطقة أو الشخصية الإنسانية ، واعتبرتها « غاية في ذاتها » ، لا يصح أن تذوب في غيرها . ومن أجل هذا كانت الحرية هي الصفة الأولى من صفات الكائنات الناطقة ذات الشخصيات المستقلة (١) .

والفعل الأخلاقي لدى كانط يجب أن يكون شرطه الأول البراءة من المصاحبة أو الهوى . وهذا ما يعبر عنه أيضاً حين يقول إن الفعل الأخلاقي يجب أن يطاوع « أمراً جازماً » لا نقض فيه ولا إبرام ، لا « أمراً شرطياً » ، أى محدداً بغرض خاص يرمى إليه (٢) . وفي هذا الصدد يمكن أن يقال إن الفعل الأخلاقي يشبه النشاط الفني الذي يجعله كانط نموذجاً للحرية ، فهو يجد بغيته في نفس ممارسته لا في نتائجه . والفعل الذي يصدر عن مجرى الآلية والعادات الموروثة أو المكتسبة لا يكون فعلاً أخلاقياً على الأصالة ، لأن الفعل إنما يسمو إلى مرتبة الأخلاقية ، حين يحدده الجزء الحر من الكائن الإنساني ، وهو جزؤه العقلي ، أو قوة « الناطقية » فيه . فالفعل الأخلاقي مصدره وجوهره الجانب الروحي في الإنسان .

وهذه القضية تفرق بين الأخلاق الكانطية وغيرها من ضروب المذاهب الحديثة والمعاصرة التي تجعل الأخلاق نابعة من الجزء البيولوجي من الكيان الإنساني من حيث إنه مطابق لما يسميه برجسون « الوثبة الحيوية » أو « الجهد

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » (انظر النص رقم ١٣ في كتابنا

هذا) .

(٢) كانط : نفس المصدر (انظر النص رقم ١٤ في كتابنا هذا) .

المولد للحياة» (١) .

(١) الحرية الرشيدة :

وحرية الشخص ، عند كانط ، يحددها اعتبار غيره من الناس : والأخلاق الكانطية ، خلافاً لما قد يظن أحياناً ، هي أخلاق « اشتراكية » صريحة ، لأن الإنسان فيها منظور إليه دائماً من جهة صالته بالآخرين ، « والأمر الجازم » أو « الواجب » إنما يحضه على أن يتصرفنا « بحيث يجعل مبدأ عمله قانوناً كلياً شاملاً للإنسانية كلها » . والمبدأ الكانطى الذى يدعو الإنسان إلى مراعاة حقوق الغير قد يباو للبعض تقييداً للحرية . ولكن كانط قد رد مقدماً بتفرقته بين ما يسميه « الحرية الحرقاء » كما تكون عند الطفل والمتوحش ، وهى تلك التى لا تلتفت إلى حق الآخرين ، وبين « الحرية الرشيدة » التى هى خاصية للإنسان فى الجماعة المتعدنة ، تجعله يقيد من نفسه مجال تصرفه مراعاة لغيره ، وفقاً لقانون الأخلاق : وذلك عين الحرية ، لأنه طاعة لقانون داخلى ألزمنا أنفسنا به ، لا خضوع لإرادة خارجية عنا : وبين أن فى هذه النظرية اتجاهاً صريحاً لتحقيق حرية الشخصية الإنسانية من نزعات الفردية ، وتخليص الدول من مطامع السيطرة على غيرها .

وإن دعوة الأخلاق الكانطية دعوة تلتبس الحرية للأفراد والجماعات : ولذلك رأى أن يكون الدستور المدنى لكل دولة « دستوراً » جمهورياً « بمعنى أن يكون أساسه الحرية ، وعرف الإنسان الأخلاقى بأنه ذلك الذى يستطيع أن يشعر بالعدالة « المجردة » التى تتجاوز كل اعتبار للمكان والزمان ، ورأى

(١) برجسون : « منبعا الأخلاق والدهن » باريس ١٩٣٢ ص ٥١ ١٠٣٢ .

أن استبداد الحكام بالمحكومين يدوم ما وجد المستبد مبرراً له باسم العدالة « النسبية » ، عدالة الوقت المعين والأفراد المعينين .

ولكن « الواقعيين » وغيرهم قد يعترضون على كانط بقولهم إن الشعور بعدالة مجردة ، تصابق على كل زمان ومكان ، هو أمر لا وجود له ، واختراع من مختبرات الميتافيزيقيين ، وأن « فكرة » العدالة إنما تحددها عند الإنسان حالته الاقتصادية في وقت معين ، وهي تتغير بتغير هذه الحال :

ومن الميسور الرد على هؤلاء باسم كانط ، فنقول : أیظن الواقعيون بأن الفلاحين الذين كان يحلو لـ « قيصر بورجيا » أن يوثقهم إلى جندوع الأشجار ويشخن أجسامهم بالسهام ، تلهية لسيدات البلاط الحسن ، لم يكونوا يشعرون حينذاك بأن قيصر بورجيا قد اعتدى ، في أشخاصهم ، على « فكرة » العدالة المجردة ؟ وهل يظنون حقاً أن أولئك الفلاحين التعساء كانوا يرون حظهم عادلاً بالنظر إلى الأحوال الاقتصادية في عصرهم أو في بلادهم (١) ؟

(ب) الحرية استقلال الفرد بإزاء المجتمع :

وإذا كان مذهب كانط في الأخلاق مذهباً اجتماعياً ، كما قلنا ، من حيث أن الفرد فيه منظور إليه من جهة علاقاته بغيره من أفراد المجتمع ، فالفرد مع ذلك ينبغي أن يكون حراً وأن لا يكون لأحد عليه سلطان ، ما لم يباحق بالغير ضرراً . والحرية بهذا المعنى عبارة عن الاستقلال الذي يملكه الفرد بإزاء المجتمع الذي هو جزء منه من حيث أن هذا الاستقلال حق من حقوقه ، وذلك وفقاً للتعريف الكانطي المشهور : « الحق هو جملة الشروط التي تجعل

(١) انظر : جوليان بندي : « كانط » (جنيف — باريس ١٩٤٨ ص ٢٥) .

الارادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة آخر ، طبقاً لقانون كلى للحرية» (١)

لئن يكن « جزء » من الفرد محدداً بالجماعة ، ففي الفرد جزء آخر لا يستهان به ، وهو مستقل عنها وله معنى بذاته . وإذا لم يكن في الكائن « الحى » صراع بين الأجزاء والكل ، ففي الكائن « الناطق » صراع مستديم بين ما هو فردى وما هو اجتماعى . وتلك هى دراما الحياة الإنسانية فى المجتمع ، وهى دراما طبيعية ولازمة لتقدم الجنس البشرى : ونحن نقرأ فى رسالة كانط « أفكار عن تاريخ إنسانى عام من وجهة نظر كونية » (١٧٨٤) : « خليك بنا أن نشكر للطبيعة ما ولدت فى الناس من طباع جافية عنيدة ، وما أثارت بينهم من غرور يدفع إلى التنافس والحسد ، وما غرست فى نفوسهم من نهم للمال لا يشبع أو بجشع للسلطان لا يتنع . وأولا ثورة هذه الانفعالات والشهوات لظلت الاستعبادات والمواهب المفقودة فى الإنسانية ، تغط فى نوم عميق لا تستيقظ ولا تفيق : إن الانسان يطلب الوفاق ، لكن الطبيعة أعرف بمصلحة جنسه ، إنها تريد الشقاق » . هذا الصراع الذى يتحدث عنه كانط هو وسيلة الطبيعة لتحقيق النمو الكامل للملكات الطبيعية لدى الأفراد الذين يتألف منهم الجنس الإنسانى . وهذا النمو هو شرط التقدم الاجتماعى والحضارى (٢) .

(ج) الحرية وفلسفة التاريخ :

وواضح أن تصور كانط للتاريخ — باعتباره مسرحاً للصدام والصراع

(١) كانط : « نظرية الحق » مدخل ب ، ترجمة فرنسية بقلم بارنى باريس ١٨٥٣ .

(٢) كانط : « أفكار عن تاريخ إنسانى عام من وجهة نظر كونية » .

هو تصور مطبوع بطابع الحرية . وهذا التصور في ذهن الفيلسوف عماد لتصور « الحق » باعتباره الشرط اللازم « لتعايش » الحريات الفردية ، وهو عماد أيضاً لتصور الدولة ، من حيث أن غرضها ليس هو إرشاد الناس إلى السعادة بل كفاءة النظام . ولكي تنمو المصادمات ، ولكي يتيسر للإنسانية من خلال المصادمات أن تتقدم نحو الأحسن والأفضل ، لا بد من كفاءة الحرية .

إن مخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية ، من حيث هي نطاق الأفعال التي لا قهر فيها ولا قمع : وكلما زادت المصادمات قلت العوائق الصناعية التي تقيدها الحكومات في وجه الفعل الإنساني . والاستنارة الحقيقية هي كما يقول كانط : خروج الإنسان من سن القصور إلى سن الرشد . ولكن للخروج من مرحلة القصور لا بد للإنسان من أن يحطم أغلالاً كبيلته قروناً وأحقاباً ، ولا بد له من أن يحصل مزيداً من حرية الحركة الروحية والمادية ، وأن يتوصل إلى تضيق دائرة الأفعال المفروضة ، وتوسيع مجال الأفعال المباحة . وبهذا الصدد يقول لنا كانط : « بمقدار ما تلغى القيود المفروضة على نشاط الإنسان ، وبمقدار ما يتاح للناس جميعاً أن يستمتعوا بالحرية الدينية ، بهذا المقدار يتقدم التنوير والاستنارة (١) .

ويلاحظ الفيلسوف ، بشيء من الاغتراب والاعتزاز ، حركة التحرير وهي تنمو في العالم وتنبسط أمام عينيه . وحديثه لا ينصرف إلى الحرية الروحية فحسب ، بل ينصرف كذلك — وهو هنا على وفاق مع الأفكار التقدمية في عصره — إلى الحرية الاقتصادية أيضاً .

(١) كانط : « أفكار عن تاريخ الساني عام من وجهة نظر كونية » .

ومثال السلام الذى يبتغيه الفيلسوف ، ذلك المثال الذى يجب تحقيقه من خلال استتباب الدستور الشرعى ، دستور العلاقات بين الأفراد ، وتوسيع رقعته حتى تمتد إلى العلاقات بين الدول والحكومات - هذا المثال يطابق مثال الإقرار والتدعيم للحرية المدنية ، أى الحرية المكفولة من القانون ، خلافاً للحرية الغاشمة التى كان يمارسها الإنسان فى حال الفطرة . فالغرض الذى يسعى إليه التاريخ الإنسانى هو إقامة دستور شرعى شمولى ، أو بعبارة أخرى تحقيق السلام الدائم فى كنف الحرية المستنيرة .

(د) نموذج الحرية لدى الإنسان : الإحساس بالجمال :

وتنجلي منازع الحرية عند كائط فى نظرته إلى الشعور الفنى ، واعتباره الإحساس بالجمال نموذجاً للحرية لدى الإنسان . وهذا الشعور فى نظره يولده شىء مشترك مشاع عند الناس جميعاً : يعنى الحاجة إلى إقامة علاقة انسجام بين قوتين فيه ، قوة الحدس ، وقوة الفهم . وهذا الشعور الجمالى بما له من طابع البراعة والشمول ، يكون حينئذ وثيق العرى بالشعور الأخلاقى :

والإبداع الفنى يرى فيه كائط ، بالنسبة إلى الكائن الإنسانى ، ممارسة كاملة للحرية والانطلاق من أسر الحاجات الخارجية . وبهذه النظرة كان للفيلسوف فضل السبق فى إعلان الفكرة الجديدة عن الفن ، تلك الفكرة التى بسطها بعد ذلك الشاعر الفنان « شيل » فى كتابه « رسائل عن تربية الجمال عند الإنسان » ، ومؤداها أن هنالك قيمة أخلاقية ملازمة للنشاط الفنى .

ومن حق مؤلف « نقد الحكم الجمالى » أن نسجل له فى هذا الصدد ما يمكن أن نسميه « مركز التنسيق » فى فكره ، وأعنى بذلك النقطة التى تتصل عندنا بعرى القرابة جميع القيم الإنسانية التى أشاد بها ، وإن تميز بعضها عن

بعض في ظاهر الأمر : ونقطة التنسيق هذه هي اتسام هذه القيم جميعاً بسمات ثلاث : الشمول ، والبراءة ، والحرية . وما السمتان الأوليان إلا مظهران من مظاهر الحرية .

٧ - الحرية من وجهة النظر السياسية :

أما من وجهة النظر السياسية فلا شك أن الكتابات الكانطية تتألق مناصرة للحرية . ذلك أن كانط يعتبر « الدولة » جملة « أشخاص متميزين » ، يعنى بذلك أنهم أحرار . وقد رأينا أنه يرى أن العنصر الأساسي في المجتمع هو الشخصية لا الفردية ، وأن الدولة هي الكل « بالقياس إلى أعضائها » (١) ونراه ينادى بمبدأ احترام الشخصية والحفاظ على كرامتها ، وتحريم كل ما من شأنه إهدار هذه الكرامة .

ونستطيع أن نقرر بأن الرأي الراجح في التعبير عن نظرية كانط السياسية هو أن الدولة عنده إنما هي « دولة عقدية » كما يقول فقهاء القانون . ومعنى هذا أنها الدولة القائمة على عقد ضمني ، بمقتضاه يرى المواطن أنه في مقابل واجباته قبل الدولة ، قد ارتبطت الدولة معه بعقد مثالي يخول له حقوقاً عليها ، لا يجوز لها إهدارها أو الانتقاص منها ، لأن في ذلك سلباً للحرية . وحق المواطن على الدولة هو كفالة الحرية لا تحقيق السعادة .

(١) الحرية و « الدولة الأبوية » :

ومن أجل ذلك وباسم الحرية دائماً ، نرى كانط يتصدى بالنقد « للدولة الأبوية » ، كما يقال الآن ، وهي تلك التي تريد أن تحقق للمواطنين الرفاهية

(١) كانط: « نظرية الحق » ، الجزء الثاني ، القسم الأول ٤٣ .

أو السعادة : وهو يرى أن ذلك ليس من شأن الدولة ، بل واجبها الأول أن تمهي للمواطنين ظروف الحرية التي تيسر لهم أن يصلوا إلى السعادة ، إن شاءوا أو إذا كانت لديهم القدرة على ذلك : وغرض الدولة الأول والأخير هو إقامة النظام والقانون ، أو « تعايش الحريات » في علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وتعاون بعضهم مع بعض في العمل والإنشاء : « إن فكرة حق عام للأفراد مشتقة كلها من فكرة الحرية في العلاقات القائمة بين الناس ، ولا شأن لها بالغاية التي يطلبها الناس بطبيعتهم ولا شأن لها برسم الوسائل لتحقيقها : وهذه الغاية (أى السعادة) لا ينبغي أن تدخل بأى وجه من الوجوه في هذا القانون ، باعثاً محمداً له ... فالناس يتصورون السعادة على وجوه مختلفة جداً ، ولا نستطيع أن نرد إرادتهم إلى مبدأ واحد مشترك ، ومن ثم إلى قانون خارجي يلائم حرية كل واحد » (١). وواضح أن المقصود بالحرية هنا هو الحرية الفردية التي يكفلها الدستور الشرعي لكل واحد في نطاق القانون وهي قوام الشرط الصوري الذي يستطيع كل واحد على أساسه أن يسعى إلى تحقيق سعادته بالطريق الذي يراه .

(ب) الخلاف بين كانط وهيغل :

وظاهر مما قدمنا مبلغ الاختلاف بين نظرية كانط هذه وبين نظريات لاحقة ، أرادت أن تكون الحقوق من نصيب الدولة والواجبات من نصيب المواطن ، وأخرى كان همها تحقيق مجد الدولة ومجد الأمير ، دون اعتبار لحرية الفرد في الدولة أو حرته بإزائها . ولكن كانط اختار الحرية السياسية

(١) كانط : « عن القول الشائع : بأن هذا ربما يكون حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٢) — النص في رابل « كانط » ص ٢٥٣ بع .

للمواطن ، موقناً بأن « «مجد الدولة» لا يستطيع تحقيقه في أغلب الأمر إلا بالحرب : والتاريخ البشرى شاهد على ذلك . وبديهي أن الحرب لكي تكون ناجزة تتطلب إلغاء حرية المواطنين أو إيقافها ، وتفرض عليهم الطاعة لإرادة أعلى من إرادتهم .

وإذا كان كانط يوصي الدولة — ما بقيت الأخلاق الدولية على ما هي عليه — أن تظل قابضة على سيفها بيدها ، فهو لا يسلم بما سلم به بعض خلفائه في ألمانيا ، وما أشادوا به أحياناً من أن السيادة الحقيقية للدولة هي الاعداد للحرب . فالقراءة الروحية بين كانط وبين أكثر المفكرين السياسيين في العالم اللاتيني قرابة أو وثق مما بينه وبين الكثيرين من مواطنيه الجرمانيين . فن الواضح جداً عند أمثال « منتسكيو » و « روسو » و « بونالد » أن الواجب الأول بالنسبة للدولة هو تحديد علاقاتها مع أعضائها ، لا كفالة وجودها في مواجهة أخطار من الخارج ، ولا إحكام تنظيمها بقصد التوسع والفتح . فكان لا بد إذن أن ننتظر زماناً إلى أن يأتي « هيجل » لنسمع من فيلسوف أخلاقي أن الفعل الذي تبلغ به الدولة « أعلى مراتب المثالية » هو الحرب (١) . وتلك دعوى قد رفضها كانط من قبل حين أهاب بالإنسانية المفكرة أن تعمل على القضاء على جميع أسباب الحروب وارساء أسس السلام الدائم بين الدول . وفي هذه الدعوة الكانطية ما يثبت إيمانه الراسخ بالحرية الفردية التي تقضى عليها كل حرب مهما تكن قضيتها عادلة .

(ج) اتحاد أمم «لاحلف دول»:

ونقول أخيراً إن كانط نصير للحرية في العلاقات بين الدول . وفكرة

(١) أنظر . جوليان بنداة : « كانط » ، نفس الموضع .

السلام العالمى ، كما يتصورها ، إنما تقوم على « اتحاد » بين الدول يضمن لكل منها حريتها وحق كل واحدة فى أن تدخله أو تخرج منه باختيارها . وقد أصر الفيلسوف على أنه ليس من حق أى دولة ، مهما تكن من القوة والمنعة ، أن تجعل من نفسها مهيمنة على الدول الأخرى ، أو أن تضطرها غصباً إلى الاندماج معها فى حلف من الأحلاف — وكل حلف فى نظر كانط هو من مجرد فكرته وماهيته عدوانى بالضرورة ، أو لابد أن يصير كذلك — وإذن فلا حاجة إلى الحلف ، وإنما المطلوب هو تشكيل مؤتمر دائم من الدول جميعاً ، هو عبارة عن « اتحاد إرادى قابل للفسخ دائماً » . وكانط لا يريد « اتحاداً » — على غرار الولايات المتحدة الأمريكية — لأن هذا قائم على دستور عام ومن ثم لا يمكن حله .

والسلام الذى ينشده كانط يتطلب « حتماً عالمياً » ، « حيث تعتبر الدول مؤثرة بعضها فى بعض ، من جهة أنها أطراف مؤسسة » ، ولكنها حرة ، « فى الدولة الكبرى ، دولة الجنس البشرى » .

والنظرية الكانطية تجاهر على وجه الخصوص بمبدأ حرية الشعوب فى تدبير شئونها ، و تشدد النكير على من يعاملون تلك الشعوب معاملتهم للمقتنيات والأشياء . ويقول الفيلسوف فى ذلك : « ليست الدولة متاعاً ، كرقعة الأرض التى اتخذتها لها سكناً ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها ، أو أن يتصرف فى شئونها : فان الدولة كجذع شجرة ، لها أصولها الخاصة بها ، وإدماجها فى دولة أخرى وكأنها نبات يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدتها من وجودها ، باعتبارها شخصاً معنوياً ، وجعلها

شيئاً كالأشياء» (١).

(د) الحرية واستنكار الاستعمار :

وباسم الحرية استنكر الفيلسوف استنكاراً « أولانياً » كل سياسة اتبعها الاستعمار القديم في الاعتداء على استقلال الدول المستضعفة في الأرض ، وجعلها مطية ذلول لا امتداد نفوذها وتوسيع رقعتها ، كما استنكر « الاستعمار الجديد » ، وهو كما يقول « بازل ديفيدسون » : « ذلك النوع من الاستعمار الذي يعود فيمتلك البلاد عن طريق السيطرة على مواردها واقتصادياتها . وهو لا يختلف عن القديم إلا بأنه لا يستلزم ضرورة وجود قوات عسكرية للدولة المستعمرة ، مرابطة في أراضي الدولة المستقلة استقلالاً حديثاً ، ويتقنع الاستعمار الجديد عادة بالاستثمارات والمساعدات الأجنبية التي تكون الدولة حديثة الاستقلال في حاجة إليها . ولكن سرعان ما تتحول هذه الأساليب إلى الشكل التقليدي للاحتكارات والمصالح الاقتصادية » (٢) .

(هـ) كانط من رواد الحرية :

إن نظرة كانط إلى ما ينبغي أن يكون عليه الكيان الداخلي للحكومة يجعله خليقاً أن يحتل مكاناً عالياً بين « رواد الحرية » : فدعوته إلى تحقيق الصورة « الجمهورية » للدولة (والجمهورية عنده بمعنى الحكم المحقق للحرية والمنافى للاستبداد) ، ثم دعوته إلى حرية الرأي والمناقشة ، ومناداته بحق كل مواطن في الاسهام في تشريعات أمته — كل هذا يؤكد رسوخ إيمانه بالحرية ،

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، القاهرة ، الطبعة

الثانية ١٩٦٧ .

(٢) بازل ديفيدسون : « في أى اتجاه تسير إفريقيا ؟ » نقلاً عن « الأهرام »

١٩٦٦ / ٣ / ١١ .

ويشهد على هذا الايمان عنده ، بالاضافة إلى كتاباته العديدة عن « الحق » وعن « السلام » ، الحماسة العظيمة التي أبدتها نحو حرب الاستقلال في أمريكا الشمالية ، ونشوب الثورة الفرنسية ، وإعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ .

والفيلسوف فوق ذلك أهل لأن يشغل مكاناً بين شهداء الحرية في التعبير عن الرأي : فكتابه « الدين في حدود العقل وحده » قد جر عليه ضرراً من الأذى من حكومة « فردريك فيلهلم الثاني » - وكان حاكماً غيبياً متعصباً مترمناً - فكان من آثار هذا تلك الكلمة المشهورة التي عثر عليها في أوراق الفيلسوف : « يستطيع الملك أن يتحكم اعتسافاً في مصيري ، ولكنه لا يستطيع أن يقهرني على التنكر لضميري » ! وقد تذكرنا هذه العبارة القوية بما قاله ديكرت من قبل عن أولئك القوم الظالمين ، الذين لهم من السلطان على حياته قدر ماله هو من السلطان على أفكاره .

ونود أن ننبه إلى أن كانط إذا كان ينادى بالحكومة «الجمهورية» على الحقيقة وهي الحكومة غير الاستبدادية ، فالديمقراطية في نظره غالباً ما تكون حكومة استبدادية ، ولعل الذي أقنعه بهذا الرأي هو ما شهدته من سوءات الديمقراطية إبان النظام الاستثنائي الذي قام في فرنسا ١٧٩٣ أمام تهديد الأجنبي (١) .

على أن من الحق كذلك أن ننبه إلى أن الدولة الجمهورية في صميمها وروحها ليس من الضروري عند كانط أن تكون جمهورية في الواقع وبالمعنى الضيق .

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية القاهرة ١٩٦٧ .

فالملكية أيضاً تستطيع أن تكون دولة جمهورية (أى غير استبدادية) إذا
 دبر أمور الدولة ملك عادل مستنير « فى كنف تلك القوانين نفسها التى يصبح
 للشعب أن يعطيها لنفسه ، وفقاً لمبادئ كلية من مبادئ الحق » . والمهم
 إذن هو ممارسة روح الجمهورية ، أى الحفاظ على الحرية ، فى أى نظام كان
 من نظم الحكم .

كانط فيلسوف التاريخ

كانط فيلسوف التاريخ

١ — تقديم : دفع فريتين :

لم يكن لإيمانويل كانط أكبر فلاسفة السلام فحسب ، بل إنه اليوم علم من أعلام الفكر الحديث في الغرب . وقد ثبت ثبوتاً لا ينزع فيه أحد من ثقة المؤرخين أن هذا الفيلسوف الكبير قد فتح للفكر الانساني طريقاً جديداً . وقد انعقد الاجماع بين أولئك الثقة أيضاً على أن الفلسفة بعد كانط لم يعد من الممكن أن تكون كما كانت قبل ظهوره على المسرح . وبعبارة أخرى يريدون أن يقولوا بأنك في الفلسفة تستطيع أن تكون « مع » كانط ، أو تستطيع أن تكون « ضد » كانط ، ولكنك لا تستطيع أن « تتجاهل » كانط . ومعنى هذا مرة أخرى أنك تستطيع أن تكون مؤيداً لكانط أو معارضاً له ، ولكنك لا تستطيع أن تقف منه على الحياد .

وإن تأويلات متجددة متنوعة لآثار هذا الفيلسوف المثالي الأخلاقي — حتى في إبان ازدهار « المادية الجدلية » أو « الوضعية المنطقية » أو « الوجودية الإلحادية » — لا تزال تطلع علينا بالطريف الحصيف من حين إلى حين . ولا جرم كان فيلسوف القرن الثامن عشر في أوروبا أحد العباقرة النادرين ممن أنعم الله بهم ، لا على أمتهم وحدها ، بل على الإنسانية كلها ، فآثامهم قريحة وقادة نقادة ، وعملاً خصيباً أريباً لا ينضب له معين مهما كثر عطاؤه والانتهال منه .

ما أكثر ما سمعنا وقرأنا في السنين الأخيرة عن وعورة كانط وجهامة مذهبه وجفاف أسلوبه ! ولسنا نعرف في تاريخ الفلسفة رأياً هو أبعد عن محجة الصواب ، وأدنى إلى مزلق الزلل من هذا الرأى الفج القطير . إذا أردنا أن نفهم حق الفهم كانط أو غير كانط من أساطين الفكر ، فواجبنا الأول هو أن نقرأه « هو » في مؤلفاته ورسائله ومقالاته ، وأن نتجنب سبيل « العنعنات » بلغة حفاظ الحديث ، أو « الملبات » أو « التكبست بوكس » بلغة المعلمين الأنجلوسكسونيين : وأعني بها تلك الملخصات المشطورة أو المنقولات المبتورة ، التي لا أقول « تزخر بها » بل « تزدهم بها » قاعات المكتبات في بعض المعاهد أو الكليات هنا أو هناك .

وليت شعري كيف يكون متجهما مكفهرأ من وصفه شاعر القوم « جوته » (١) — وهو بفنون البيان عليم — بأنه : رجل صاحب قلم ممتع معجب لسان مبهج مطرب ؟ إن من صحبوا كانط صحبة جوانية على الحقيقة ، أى صحبة تعاطف وتآلف لا صحبة تجاوز وتزاحم ، ليشعرون عند قراءته من أول وهله وفي أى لحظة ، بزيادة غزير من الإمتاع والمؤانسة ، ويتبينون في غير مشقة ، بأن لأسلوب الرجل ومضات ولقلمه نبضات من المرح والنكتة ، والقوة والركة ، وكلها تجري على السجية في غير تكلف ولا التواء .

ولإنه لما يبعث على الدهشة أن يقال إن فكر كانط معقد عسر الفهم حتى على أرباب الفلسفة ، مع أن الانطباع الغالب لدى معاصري الفيلسوف

(١) في رسالة سن جوته إلى شيلر في ٢٦ من يوليو ١٧٩٦ (النظر : رابل :

« كانط » اكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٨٣) .

العلاقات ، أن الرجل في جميع محاضراته وفي الكثير من مؤلفاته ، يتحدث عادة إلى المستمع أو إلى القارئ وكأنه يعرفه ، فيرفع الكلفة بينه وبينه ، ويؤانسه أو يداعبه ، ويحاوره أو يجادله ، ويتحداه أو يغاضبه ، بالضبط كما تجري الأمور بين العشاق والمحبين في هذا الزمان أو في غيره من أزمان . والحق لقد أحب الفيلسوف تلاميذه ، وبادلوه هم هذا الحب أضعافاً مضاعفة كما علمنا من الرسائل الكثيرة التي نشرت في حياته وبعد مماته .

وفرية أخرى نريد أن ندفعها عن الفيلسوف بما دفعها هو في عديد من مؤلفاته وأحاديثه ، ونعني بها ما نسبوا إليه ، من ازورار عن الدين أو تنكب عن سبيله . فقد شاعت في ألمانيا ، في غضون القرن التاسع عشر كلمة قالها « مندلسون » عن كانط ، ومؤداها أنه « رجل عظيم لا يبقى على شيء » . وكان من وخيم آثار هذه الكلمة العابرة العائرة أن خيل إلى بعض المترجمين المتعجلين أن المذهب النقدي قد انطلق من قمم القطعية مارداً جباراً ، يحمل معادل الهدم والتدمير ، لا يبقى ولا يذر عقيدة ولا ديناً . وتوهم بعضهم أن فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أن جميع الأدلية الفلسفية على وجود الله ليست أدلة منتجة ولا مقنعة ، قد قوض في الوقت نفسه دعائم الإيمان بالله ، وسوغ العودة إلى حيث تجثم شبهات الشك والارتياب القديم .

ولقد علم الله والواقفون على الفلسفة الكانطية أن هذه الفرية منقوضة من أساسها : فإن فيلسوف كونيجز برج هو أيضاً كان يود أن يقيم على وجود الله دليلاً نظرياً متيناً . وبوسعنا أن نستوثق من الأمر حين نقرأ له بحثاً نشره سنة ١٧٦٣ — أي قبل أن ينشر « نقد العقل الخالص » بسبع عشرة سنة —

وجعل عنوانه : « الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله » : وقارىء هذا البحث الذى يحتوى فى كثير من المواضع على فقرات نفيسة ، يدرك إدراكاً واضحاً أن كانط كان فى ذلك الحين على أتم اقتناع بأنه نجح فى اكتشاف الدليل العقلى الوحيد على وجود الله. ولعل مما له هنا أكبر الدلالة أن نجد البحث كله مختتماً بهذه العبارة الجامعة المانعة : « إن من الضرورى على الإطلاق أن نؤمن بوجود الله . ولكن ليس من الضرورى أن نبرهن على وجوده » . وواضح أن هذا رأى جاء مؤذناً بما سيكون عليه موقف كانط فى كتاب « النقد »

والحقيقة التى لا شبهة فيها عند العارفين أن كانط كان رجلاً ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للإيمان الراسخ القائم على الاخلاص بازاء الله والناس . وينفر من كل حرفة تزهى روح الدين ، إذ تحبسه فى صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب فى الصلاة أو فى الدعاء ، ولا يكون لها من أثر إلا زيادة عدد المنافقين . وهذا ما بينه الفيلسوف فى كتابه « الدين فى حدود العقل » (١) الذى كتبه مؤملاً أن يحقق غاية عزيزة عنده وهى إمكانية الجمع بين الدين الصحيح والعقل الصريح (٢) .

وفى المشهد الواقعى الذى رواه أحد أصدقاء الفيلسوف فى فترة مشيرة من حياته ما يدل على تأصل النزوع الدينى الخالص فى قلبه النابض بأكرم العواطف .

(١) النظر : كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية بقلم

جبلان ، باريس ١٩٤٣ ص ٢٤٥ - ٢٤٧ .

(٢) انظر : رابل « كانط » ص ٢٥٩ : خطاب من كانط إلى ستويدلين

٤ من مايو ١٧٩٣ .

ذكر ذلك الصديق أن كانط ، حين اكتشاف أن الطائر المعروف بالسمنونو (عصفور الجنة) ، يعمد في أشهر الصيف الجفاف إلى إخراج بعض صغاره من أعشاشها حتى يبقى على حياة الصغار الأخرى ، قال : « عندئذ وقف عقلي ساكناً بلا حراك ، فلم أملك إلا أن أخرج ساجداً لأصلي » . وعلق الراوى على ذلك قائلاً : « إن خشية الورع تلالآت على أسارير وجهه الموقر المهيّب ، وأن نغمات صوته وطريقته في الشد على يديه ، وإن الحماسة التي عمرته - كل هذا كان شيئاً فريداً حقاً » (١) .

٢ - شيء من سيرته :

ولد كانط في كونيجزبرج في بروسيا الشرقية في الثاني والعشرين من أبريل سنة ١٧٢٤ . وكان أبوه سراجاً من أصل اسكتلندي ، وكانت الأسرة من أتباع العقيدة «القنوتية» . ودخل الطالب جامعة بلدته سنة ١٧٤٠ ، وكان قصده دراسة اللاهوت ، ولكنه أبدى اهتماماً متعدد الجوانب بالتعلم والثقافة وتحصيل المعرفة . وكانت بحوثه الأولى في الفيزيكا النظرية وفي الفلك والميكانيكا والعلوم الطبيعية الأخرى . وقد كانت لديه فكرة واضحة عن التطور وعن انحدار الإنسان من صور سفلى للحياة ، بل عن صعوبة نظرية التطور (كما يتبين لنا من الفقرات التي جمعها « شولتسه » في كتابه عن كانط وداروين) . وفي نهاية مرحلة دراساته الجامعية اشتغل معلماً خصوصياً ، ثم في سنة ١٧٥٥ عينته الجامعة « بريفات دو تسنت » (أي معيداً) . وبعد خمس عشرة سنة (أي سنة

(١) انظر : رابل : « كانط » - التصدير ص ٧٠ .

١٧٧٠ ، عين كانط أستاذاً . وفي الإحدى عشرة سنة التي تلت الأستاذية لم ينشر كانط إلا قليلاً من المؤلفات ، وأنفق وقته وجهده في التدريس وفي التأمل الذي قدر له أن يفضي إلى مذهبه « النقيدي » ، فزود عالم الفلسفة بقسمه الأول « نقد العقل الخالص » سنة ١٧٨١ . ومن ذلك الحين حتى أشرف القرن الثامن عشر على نهايته ، تتابع صدور مؤلفاته واحداً بعد واحد . وفي السنوات الست أو الخمس السابقة على وفاته سنة ١٨٠٤ عانى الفيلسوف هبوطاً ملحوظاً في قواه البدنية والعقلية ، وبدأ له أن تعبيره عن مذهبه بجاء مجزأ مشطراً ، وود لو أوتي طول العمر مع الصحة والعافية ، حتى يعيد النظر فيه جملة فينسقه ويقدمه للناس وافياً شافياً . ولكن يبدو أنه أحسن هذه المأساة الانسانية ، مأساة الشيخوخة واعتلال الصحة ، فكتب ، وهو في الخامسة والسبعين ، إلى « هوفلاند » في ٦ من فبراير سنة ١٧٩٨ : « إن كبر السن إثم كبير ؛ ونحن نعاقب عليه أشد العقاب بالموت . والموت يطل علينا قبل الأوان دائماً في تقديرنا ، فلا نمل من التماس المعاذير لإبقائه على الباب في انتظار لقائنا . والناس يبتغون في الحياة طول العمر وموفور العافية ، ولكن ذلك لا يعتمد على هذه . فاذا سمعت مريضاً في مستشفى برحت به آلام المرض ، فأخذ يقسم بأغلظ الإيمان على أنه يتمنى الموت مخلصاً له من العذاب ، فلا تصدقه ، فإنه غير مجاد فيما يقول : « إن نداء الغريزة فيه يدفعه إلى التردد على حكم الموت ، وهو واجد دائماً عذراً لتأجيل التنفيذ » (١) .

(١) رابل : « كانط » ص ٣٥٠ : « في قوة النفس على السيطرة على الشاعر

المرضية بمحض الإرادة » (١٧٩٨) .

لقد حدثنا الشاعر الألماني « هينريش هاينه » عن كانط حديثاً شائقاً رائعاً في فصل مملوء بالدعابة ، نقتطف منه عبارة وردت في خاتمته ، قال : « إن ألمانيا كلها قد دفعت إلى طريق الفلسفة دفعاً بفضل كانط . على يديه أصبحت الفلسفة فريضة على كل ألماني . ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية الفلسفة قضية وطنية . وفجأة بزغت في آفاق ألمانيا مواكب النجوم اللوامع من أساطين الفكر العميق ، وانبتثقوا جميعاً ، يتبخثون على أرضها ، وكأنهم قد دعوا إلى الوجود بسحر ساحر » (١) .

٣ - ثنافة موسوعية :

إذا صح ما قاله بعض الحديثين تعريفاً للثقافة الجيدة من أنها « معرفة كل شيء عن بعض الأشياء ، ومعرفة بعض الأشياء عن كل شيء » ، فقد نستطيع أن نقول إن كانط يمثل في القرن الثامن عشر كله طرازاً للإنسان المثقف بالمعنى الحديث : فإلى جانب تبحره في أصول الفلسفة وفقهها وفروعها ، عكف عكوفاً طويلاً على العلم الطبيعي والرياضي والجغرافيا والطبيعة والأنثروبولوجيا ، والقانون ، والفن والدين والسياسة ، فشدا فيها جميعاً وأخذ من كل منها بطرف .

وكان كانط قد بلغ السابعة والخمسين حين نشر أهم كتبه النقدية « نقد العقل الخالص » ، وبه أدخل في نظرية المعرفة تحت اسم « النقدية » ثورة كوبرنيقية حقاً . ولكن الفيلسوف لم ينتظر لحظة تفكيره النقدي حتى

(١) هينريش هاينه : « الدين والفلسفة في ألمانيا » ترجمة انجليزية بقلم جون سندر جراس ، بوسطن ١٨٨٢ (لقلا عن « تمهيدات كانط » ترجمة كاروس ، ١٩٤٩ ص ٢٧٨) .

يهم بفلسفة التاريخ . لقد كان « هرذر » — أحد تلاميذ كانط — شديد الإعجاب بما لأستاذه من إحاطة ورسوخ قدم في مختلف أبواب المعرفة : والواقع أن كانط ، كما قلنا ، قد توفر على دراسة جميع العلوم الإنسانية ، وخصوصاً الجغرافيا والأنثروبولوجيا ومسألة الأجناس على وجه أخص ، فلم ينقطع الفيلسوف عن التأمل في مصير الإنسانية وفي المشكلات التي يفرضها هذا المصير على ضمير الانسان . وخصص كانط لهذا النمط من المسائل عدداً من الرسائل والبحوث الصغيرة ، كان الفيلسوف الفرنسي « رنوفيه » أول من نبه إلى ما لها من مكانة عالية (١) .

٤ — فيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ :

ولإذن فقد يكون من قبيل تكليف الأشياء ضد طباعها أن ينظر إلى تلك البحوث والرسائل على أنها نتيجة للفلسفة النقدية ، مع أن هذه النقدية نفسها إنما كانت ثمرة نضجت واستوت مع الزمن ، ثمرة لتأملات عكف عليها الفيلسوف في خلواته بين كتبه ومذكراته . فالمفكر مهما يكن من أهل الخلوة والتأمل ، إنسان يتعامل مع الناس ويحيا في العصر ، ويقوم كل يوم بجولاته المعتادة خلال شوارع كونيغزبرج ، ويرحب بزواره في داره ، ويستقبل على مائدة طعامه زملاءه وطلابه ، ويهتم لإحلال الحياة العامة اهتماماً جدياً يغير موعده المعتاد للتريض ، يوم قامت الثورة الفرنسية ، حتى يسبق إلى ملاقة البريد القادم من باريس حاملاً أخبار الثوار .

فإذا حرصنا على أن نحدد الإطار الذي رسم فيه فكر كانط عن مسائل

(١) رنوفيه : « فلسفة التاريخ النقدية » — باريس ١٨٩٦ .

فلسفة التاريخ ، فلا بد من التماسه ، لا في كتب « النقد » الثلاثة التي تولى مذهب النقدى المعروف ، بل في نشأته وتربيته ، وفيما دعت إليه بعد ذلك مطالعته وتجاربه ومشاهداته واتصالاته بحياة الناس في عصره . وكانط إذن وأولاً إنسان له آراؤه المنبعثة عن مشاغله ، ومشاغله هي مشاغل بيئته وجيله :

ولد كانط في أسرة لوثرية ، وتلقى عن أمه تأثير « القنوتية » التي كانت مزدهرة حينئذ في ألمانيا الشمالية . وفي مدرسة « سبينر » و « تنسندورف » اكتسب شعوراً بمجد الحياة ، ووعياً لوظيفة الدين في المجتمع ، مع عدم مبالاة باختلاف فرق المعتقدين . غير أنه منذ شرع يمارس الاستقلال في التفكير وجد نفسه في جحر هو أبعد ما يكون عن المسيحية : فالفلسفة الديكارتية تدعو المفكرين إلى عدم الثقة بأي سلطة ، ونجاح النيوتونية يلهب الأذهان ؛ ومن ظلام الماضي ينبثق « عصر التنوير » ؛ وفكرة « التقدم » الإنساني يرسم خطوطها « فيكو » و « منتسكيو » ويؤكدها « فلتير » (١) .

ولكن ها هي ذى فكرة « التقدم » ذاتها تلقى من المفكرين أشاء المعارضة : ففي سنة ١٧٤٩ وضعت « أكاديمية ديجون » مسابقة موضوعها : « هل كان تقدم العلوم والفنون عاملاً على إفساد الأخلاق أم كان عوناً على تطهيرها ؟ إن رد « روسو » معروف مشهور ، ومن المؤكد أن كانط اطلع عليه ، ولا بد أنه تبين مقدار ما انطوى عليه من مغالطات وتحريفات وتناقضات ، إن ذهنه كذهن كانط ، مدققاً محصياً ، ما كان ليسعه أن يبقى في منزلة بين المنزلتين : بين تشاؤم « القنوتيين » وتفاؤل أنبياء التحرير .

(١) في كتابه « بحث في أخلاق الأمم وروحها » (١٧٥٤) .

وقد نستطيع الآن أن نرى ملامح فلسفة التاريخ عند كانط ، فنقول بأنها محاولة للوصول إلى حل شاف لهذه المشكلات جميعاً . وإذا لم يكن الفيلسوف قد جعل هذه المشكلات الموضوع الرئيسي لتأملاته ، فهو على الأقل قد عاود النظر فيها مرة بعد مرة ، وألقى الضوء عليها حيناً بعد حين . فلنحاول أن نكون في رفقته في مراحل رحلته عبر التاريخ .

٥ - الناس من أصل واحد :

وفقاً لتقاليد الجامعات الألمانية ، لم تقتصر محاضرات كانط في جامعة « كونيغزبرج » على المواد الفلسفية الخالصة ، بل كان الأستاذ مكلفاً أيضاً بتدريس الجغرافيا وعلم الأجناس البشرية ، ووفقاً لتقليد جامعي آخر ، كان من حق الأساتذة أن يعلنوا عن موضوعات محاضراتهم في « برامج » تنشرها الصحف والمجلات العلمية :

وعلى هذا النحو ظهر في ربيع سنة ١٧٧٥ « برنامج محاضرات الجغرافيا الطبيعية : للمعلم كانط » (١) . في هذا البرنامج نظر الفيلسوف إلى الجغرافيا من وجهة نظر أنثروبولوجية ، فكان اهتمامه بالأرض دون اهتمامه بسكانها ، وجعل خلاصة محاضراته مقالا بعنوان « اختلاف أجناس الناس » . ونحسب أن هذه الصفحات لا تزال لها طرافتها وعبرها الخاص بالنسبة لقراء عصرنا هذا : فيها نرى كانط متخذاً موقف المعارضة للنظريات والآراء السائدة عن مسألة تعدد الأصول في أنواع الأحياء (بوليجينيز) ، ومسألة التوالد الذاتي ، مؤكداً أن الجنس البشري ينتمي إلى أصل واحد

(١) انظر: رابل : « كانط » - ص ٩٨ .

وينحدر منه ، وآية ذلك قدرة الأفراد من الناس على الذرية الخصبة
بالزواج ، ثم قال : « إن الناس لا ينتسبون إلى نوع واحد فحسب بل
إلى أسرة واحدة » : ولهذا كانت لهم على الاشتراك مواهب اجتماعية
طبيعية ، تنميتها المؤثرات الخارجية - ولا سيما المناخ - ولا تخلقها :
ولكن هل بمقدور الإنسان أن ينمي هذه الاستعدادات ؟ هل نستطيع
مثلاً وفقاً لما اقترحه « موبرتوى » أن نجرى في سلالات البشر عملية
انتخاب وانتقاء لتحسين النسل ، بحيث ننتج « سلالة يصبح فيها الذكاء
والبراءة والأمانة صفات وراثية » وينعدم أهل الشذوذ والانحراف
والغباء ؟ ويبدو أن كانط لا يستبعد إمكان التحقق بالنسبة لهذا المشروع
في تحسين النسل ، في ذاته ومن حيث هو ، وإن كان يفضل أن يدع
الأمر كله بين يدي الطبيعة البصيرة بما لها من قدرة على التدبير ، دون
أن نقيم في وجهها العراقيل . صحيح أن الطبيعة تحدث مسوئلاً (جمع مسوخ)
في بعض الأحيان ، ولكن « هذا المزيج من الشر والخير هو الذي يستحث
هم الناس إلى العمل ويضطرهم إلى أن ينموا ما أوتوا من مواهب
واستعدادات » (١) : وهنا نلتقى ، لأول مرة في مؤلفات كانط ،
بالفكرة الأساسية التي سنجدتها أكثر تصريحاً في الرسائل المنشورة بعد
ذلك بنحو عشر سنوات :

٦ - الصراع موماز الحضارة :

هنالك أولاً مقال يسترعى الانتباه نشره كانط سنة ١٧٨٤ في

(١) كانط : « فلسفة التاريخ » (مقالات جمعها بيويتا - باريس ١٩٤٧

ص . ٤) ؛ انظر أيضاً النص في رابل : « كانط » ص ٩٩ .

« المجلة البرلينية » بعنوان « فكرة تاريخ إنسانى شامل » (١) : ومن
الميسور لقارئ هذا المقال أن يلمح فيما بين السطور ذكريات من الألب
« دوسان بيير » ومن « بجان بجاك روسو » .

وخلاصة آراء كانط في هذا البحث أن غاية الإنسان وغاية كل
مخلوق هي أن يحقق استعداداته الطبيعية على أتم الوجوه . ولكن
الإنسان ، من حيث إنه قد وهب العقل ، مندوب إلى مصير أعلى من
مصير الحيوان علواً لا متناهياً ، جعل من العسير أن يتحقق في
النطاق الضيق نطاق وجوده الفردى ، بما يعترض حركته من مقاومات
طبيعته الحسية . ولانتزاع الإنسان من قبضة الغريزة ومن الأنانية
العقيمة ، عمدت الطبيعة البصيرة إلى الحيلة ، فأثارت بين الأفراد عداوات
وخصومات ، إن تكن تلبو لأول وهلة مهددة في كل لحظة لفتوحات
الثقافة والحضارة ، فهي في حقيقة الأمر أشبه « بالمهماز » اللازم لكل
حضارة : لأن صراع الإنسان من شأنه أن يؤدى بالناس إلى الخروج
من عزلتهم ، لكي يلتئموا في « جماعة مدنية » ، ويؤدى إلى وضع الحرية
الإنسانية تحت وصاية حق عام مشاع للجميع . ولكن سرعان ما ترى
الجماعة المدنية نفسها مهددة بالمنازعات بين الجماعات الأخرى ،
وتنشب الحرب ، فتهدد في آن واحد الحرية الداخلية للدول والأمان
الخارجى في العلاقات بين الشعوب . وينتج عن ذلك بدهة أن الحرب ،
من حيث هي صراع الإنسان ، لا يمكن التغلب عليها إلا بإقرار لحق
عام شامل ، يبقى تجريداً لا معنى له إذا لم يندمج في جماعة مدنية شاملة .

(٢) رابل : « كانط » - النص ص ١٣٤ .

٧ - العناية الالهية تستخدم التنافر لصناعة الانسان :

وعلى ذلك فالتنافر الاجتماعى الذى هو فى الحقيقة تنافر كائن هو بماهيته اجتماعى ، يقود الكائن الماقل حتماً إلى بذل الجهد للتغلب على حال البداوة ، التى هى حال الحرب ، لكى ينظم السلام على أساس الحق الشامل : « وعلى هذا النحو قد استغلت الطبيعة ذلك التنافر الاجتماعى بين الناس ، بل ذلك التنافر بين الجماعات الكبيرة والهيئات السياسية التى أنشأها البشر ، لكى تكتشف - حتى فيما يقوم بينهم من عداوات لا مفر منها - السبيل إلى تحقيق الهدوء والأمان . وبعبارة أخرى ، بواسطة الحرب ، وعن طريق تعبئة السلاح تعبئة موصولة لا تنقطع ، مشدودة لا تتباطأ ، وبواسطة ما تسببه هذه الأسلحة من عناء وشقاء فى داخل الدول نفسها حتى فى وقت السلم ، تدفع الطبيعة الناس إلى محاولات للسلام ناقصة وعلى استحياء فى أول الأمر : وبعد أن يكون الناس قد كابدوا ما لا حصر له من تدمير وانقلاب ، وأحياناً بعد أن يكونوا قد استنفدوا كل ما يملكون من قوة ، تسوقهم الطبيعة إلى الهدف الذى كان من الممكن أن يبصرهم العقل به دون أن يضطروا إلى دفع ثمنه باهظاً من المهن والآلام : وهذا الهدف هو أن يخرجوا من حياة الفوضى التى يحياها الممج ، وأن يدخلوا فى « جامعة أمم » ، تجد فيها كل دولة ، صغيرة أو كبيرة ، أمانها وحقوقها مكفولة ، لا بقوتها الخاصة ولا بتشريعاتها الخاصة ، بل بجامعة الأمم الكبيرة هذه ، أى بالقوة

الجماعية وبالقرارات الصادرة بمقتضى التشريع الجماعى للدول المنضمة إليها . ومهما يكن يبدو على هذه الفكرة من بعد عن الواقع ، فهى تزودنا بالحل الممكن الوحيد للشروع التى يسلطها الناس بعضهم على بعض . وعلى هذا النحو تجد الدول نفسها ، مهما يكن من تنافرها ، ملزمة بأن تعمل ما كان الهممى أيضاً ينفر من قبوله ، فتتخلى عن الحرية البهيمية ، وتلتمس الهدوء فى دستور طبيعته قانونية « (١) »

٨ - التقدم هو تحقيق غاية الطبيعة :

لم يكن لنا بلد من ترجمة هذه الصفحة الرائعة التى رسم فيها كانط خطوط المجتمع المثالى أو «المدينة الفاضلة» ، كما يقول الفارابى : وبقيّة البحث ليست أقل روعة ، لأنها تضع « جامعة الأمم » فى آفاق فلسفة التاريخ ، وهى تلك الفلسفة التى سيرسم الفيلسوف معالمها البارزة فى مؤلفاته القادمة بعمق لا نظير له : إن جامعة الأمم ، أى « تشكيل جماعة مدنية » ترسى دعائم الحق ، وتقيمه بين الناس كافة ، تبدو فى نظر كانط بمثابة النتيجة الأخيرة لتلك « الخطة السرية التى وضعها الطبيعة » لتحقيق تقدم الإنسانية ، بعد أن تكون الحرب قد أثنخت جراحها ، وأرغمتها على بذل الجهد لتنظيم السلام : إن خط « التقدم » ذلك الخط المتعرج ، يزداد صعوده نحو هذا المثل الأعلى بمقدار ما تكون كل نكسة درساً نافعاً ومنطوقاً لتقدم جديد يدفع الإنسان

(١) كانط : « فكرة تاريخ إنسانى شامل » المادة ٧ (بيوتنا - ص ٦٩ - ٧٠ -

رابل - ص ١٣٦ - ١٣٧) .

إلى الأمام . وإذن ففلسفة التاريخ هي التي تفسر صعود الإنسان ،
القريب من الحيوان ، إلى الإنسان الذي هو إنسان حقاً وعلى الأصالة .

الإنسان بما هو حر وناطق ، يستطيع إلى حد ما أن يحرر نفسه
من القوانين الطبيعي بقدر ما يستطيع أن يعين لنفسه غايات يمكن تعقلها .
وبجملة هذه الغايات ليست سوى الثقافة ؛ وكانط يعرف « الثقافة »
بأنها نمو قدرة كائن عاقل على أن يرسم لنفسه غايات حرة (١) .

ومن حيث أن الثقافة لا تكون ممكنة إلا في حياة الجماعة التي
تخلص الإنسان من سيطرة الحاجة ، فيسوغ لنا أن نلاحظ الغاية القصوى
للحضارة كإنها في جماعة عالمية شاملة ، تستطيع أن تقضى على أسباب
الحرب قضاء حاسماً .

٩ — صوت الواجب :

هذه النتيجة الاجتماعية مبسطة بسيطاً وافيئاً في مقال عنوانه « في
القول الشائع بأن هذا ربما يكون حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس
كذلك من حيث العمل » . ويقول كانط في المقال ما خلاصته أن أدعاء
الحكمة العملية قد دأبوا على معارضة تأكيدات الضمير الجازمة
بتكذيبات التجربة المثبطة . وسواء في الحياة الفردية أو في السياسة الداخلية
أو في العلاقات الدولية ، يقول لنا أولئك الحكماء بأن « الواقعي »
و « المثالي » نمطان مختلفان ، وأن المثالي لا يحق له أن يحكم الواقعي

(١) انظر كتاب : « فلسفة كانط السياسية » بقلم ليف من الباحثين ،

باريسي ١٩٦٢ (مقال رويسن) .

ويعترض كانط على ذلك بقوله : إن ذلك وضع للمشكلة مغلوطة مقلوب : فالمشكلة قبل كل شيء أخلاقية خالصة . وليس المقصود إطلاقاً - كما صنع « مנדلسون » - أن ترسم بياناً لانتصارات التقدم الإنساني في مضمار الحضارة أو لهزائمه ، إنما المقصود أن نسأل : ما هو « الواجب » ؟ وإلى أى الغايات يجب علينا أن نوجه أعمالنا ؟ وجواب العقل ، أو قوة « الناطقية » في الإنسان ، جواب صريح واضح آمر : الواجب أن لا نكف عن تزويد الأجيال الصاعدة بتربية جديدة ، تجعلهم خيراً من الأجيال الماضية أو الجيل الحاضر ، وأن ندعوهم إلى أن يأخذوا على عاتقهم هذه المهمة عينها بازاء الأجيال القادمة : وليس من شأن الإنسان الأخلاقي أن يتناقش مع المشبئين بالواقع في إمكان التقدم أو استحالة ، بل يكفيه أن يعرف قانون التقدم الإنساني بأنه « قاعدة للفعل » تتضمن إمكان العمل لإصلاح البشرية إصلاحاً مستمراً :

وعلى هذا النحو تعرض أمام أنظارنا من جديد المشاهد التي كنا نراها من بعيد في رسالة الفيلسوف عن « فكرة تاريخ إنساني شامل » نرى الآن رحاب الحق الداخلي للمدن تمتد وتمتد حتى تشمل النوع الإنساني كله . . .

ولقد تقدمت النظرية الكانطية خطوات جديدة ، وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها في الصيغة الباهرة التي نقرأها في كتاب كانط « نظرية الحق » (١٧٩٧) ، وهو آخر مؤلفاته الكبرى ، إذ يقول :

« إن العقل العملى ، بما هو عقل أخلاقى ، يوجه إلينا هذا النداء القاهر : يجب أن لا تكون حرب » (١).

ولإذن فعند أصحاب الإرادات الطيبة أو النيات الحيرة ، الواجب دائماً واضح لا خفاء فيه : وهو أن نسعى جهداً إلى خلق « اتحاد » بين الأمم شامل ، اتحاد هو تأليف أصيل بين جميع الحريات الفردية والقومية .

١٠ - نحو السلام الدائم :

ذلك هو التصور الأخير الذى ألهم كانط أن يكتب سنة ١٧٩٥ رسالته المشهورة « مشروع للسلام الدائم » (٢) . فى تلك الفترة كانت فرنسا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بال (٥ من أبريل) التى حياها كانط فى حماسة وابتهاج ، بل لقد ذهب إلى الإعراب عن أمله فى أن تعقد الدولتان اتفاقاً وثيقاً يكفل سلاماً دائماً (٣) . لقد تراعى للفيلسوف أن الوقت قد أصبح ملائماً لتحقيق آمال كبار . ومن أجل هذا رأينا ذلك الشيخ الذى كان قد جاوز السبعين ، ولم يعرف عنه قط أنه من الحالمين ، والذى استنكر كل ما يستثير حماسة الدهماء ، رأيناه حريصاً على أن

(١) كانط : « نظرية الحق » ترجمة بارنى ، باريس ١٨٥٣ ، ص ٢٣٤ .
 (٢) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ .
 (٣) عن « رويسن » فى كتاب : « فلسفة كانط السياسية » ص ٤٦ .

يقدم في أخريات أيامه ، في صورة شبيهة بالدبلوماسية ، الميثاق المثالي للسلام العالمي .

ولعل من نافلة القول أن نذكر نص « المواد التمهيدية » الست ، و « المواد النهائية » الثلاث ، التي تشكل الإطار القانوني لهذا المشروع . ولكننا نكتفي بالتنويه بالأهمية التي يراها الفيلسوف في التجانس بين القانون الدولي العام والقانون المدني الداخلي . يقول كانط بهذا الصدد : « إن الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً » : ومعنى « جمهورية » الدستور عندنا هو — كما رأينا — أن يكون قائماً على رعاية الحرية ، بعيداً عن نزعات الاستبداد . وكذلك يرى الفيلسوف أن « حق الشعوب يجب أن يكون قائماً على أساس الاتحاد بين دول حرة » :

أفيصح مع بعض النقاد المحدثين أن نرى في « مشروع للسلام الدائم » ضرباً من خيالات الشيخوخة ، يمكن الفصل بينه وبين بقية المؤلفات الكانطية دون أن يتأثر المذهب بذلك ؟

١١ - المواطنة العالمية ١

يكفى للاقتناع بخطأ هذا الرأي أن نرجع إلى الكتاب الكبير الذي ظهر بعد « مشروع السلام » — وهو كتاب « ميتافيزيقا الأخلاق » (١) —

(١) الكتاب مؤلف من جزئين : نظرية الحق ، ونظرية الفضيلة . في نظرية الحق نجد الصفحات المتصلة بالحق الدولي .

والذى يعتبر تنويجاً للمذهب النقدي حقاً : لقد أفاض مؤلفه في الكلام عن « الحق الدولى » بما لا يخرج عن النظرية التى بسطناها فيما تقدم ؛ ولكن لا شك فى أن عودة كانط إليه فى آخر كتاب كبير صدر عن تأملاته السياسية مدى حياته العقلية ، تثبت بالبداية وفى غير حاجة إلى تأويل أن مشروعه للسلام الدائم ليس قصة فلسفية ولا أسطورة طوباوية (١) ، بل أن « حق المواطنة العالمية » إنما هو حق جوانى أصيل فى نظرية الحق العام التى هى التنويج والذروة لبناء الفلسفة النقدية .

وما ينبغى أن يغيب عن بالنا المعنى النقدي لنظرية كانط فى حق الشعوب . فكما أننا لا نستطيع أن نعرف الخطوات الأولى للإنسانية التى تفلت من التجربة ، لا نعرفها إلا على سبيل « الافتراض والتخمين » ، فكذلك ليس فى وسعنا أن نتكلم عن إمكانية السلام الدائم إلا باعتبارها « فكرة » من أفكار العقل ، أو « مثلاً » من مثل « الناطقية » الإنسانية :

وهذا المثال ، أو هذه الفكرة ، قد صرح الفيلسوف غير مرة بأنها فكرة « غير ممكنة التحقق » ، بمعنى أنه ما من دستور من الدساتير الراهنة يستطيع أن يحققها دفعة واحدة ، وأن التخاذل الأخلاقى الذى نشهده فى الإنسان التجريبي ، يتهدد فى كل لحظة وضع الفكر موضع التنفيذ . ومعنى هذا أيضاً أنه يجب أن يتم

(١) انظر تصديرنا للطبعة الثانية ، ص ٢٣ ، ٢٤

في الإنسان تغير « جذري » ونحول مجورى ، قبل أن يتهيأ له أن يحقق أى مثال من مثل قوة « الناطقية » فيه . وأيا كانت الظروف ، وأيا كان المكان والزمان ، فهذه الفكرة باعتبارها « واجباً » ، خليقة أن تحكم سلوك الإنسان ، إن كان حريصاً على أن لا يهدر كرامة الإنسانية فيه . وبهذه الصفة تدخل الفكرة في مجال الصيرورة الممكنة . ويختتم الفيلسوف « نظرية الحق » بهذه السطور ذات الدلالة البعيدة ، فيقول : « إن الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة (يعنى فكره السلام الدائم) كفولة على أحسن ما يمكن أن تكفل الحقائق : إنها وحدها ، وعلى شرط أن يسعى إليها ، لا طنفرة أو بقفزة واحدة ، أو بالطريق الثورى ، بل عن طريق اصلاحات تدريجية ، وطبقاً لمبادئ رصينة — تستطيع باقتربات مستمرة أن تقود إلى الخير السياسى الأعلى ، ألا وهو تحقيق السلام الدائم » (١) .

١٢ - انتصارات الحرية ومبادئ الحق :

لقد بدا للفيلسوف في مغرب عمره أن امتحان التاريخ ينتهى إلى إثبات غائية في الطبيعة مناصرة للسلام . و « الطبيعة » التى يتحدث عنها كانط غالباً هى لفظ يرادف « العناية الإلهية » . فغاية العناية إذن أنها جعلت الأمور تسير وكان الإنسانية تطورت من الفوضى إلى الحق ، ومن العبودية إلى الحرية ، ومن تشتت البدو والرحل إلى منظمات سياسية تتسع رقعتها شيئاً فشيئاً ، ومن الحرب

(١) انظر مقال رويسن في : « فلسفة كانط السياسية » ص ٥٧-٤٨ .

والقتال إلى التعايش والسلام . وبناء على ذلك تتلاقى تبحرية المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان ، مع مطالب الضمير والأخلاق .

في كتاب « نزاع الكليات » - وهو آخر ما نشره كانط نفسه من مؤلفات (١٧٩٨) - عبارات ذات وقع جميل عن النتيجة التي رأى فيلسوف التاريخ أن يستخلصها من التجربة التي عاشها أبناء جيله تلك التجربة التي بدت له حامله معنى استثنائياً ، لأنها تشهد بانتصارات حقيقية للحرية والكرامة على آلية الأهواء والشهوات :
فما هي ذي المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية تقدم المثل الحي على الاتحاد بين دول حرة ؛ وفي فرنسا حلت « الجمهورية » محل الحكم المطلق ؛ وفي ألمانيا نفسها ، حتى في عهد الحكم البروسي الصارم ، أخذت الميول تتجه إلى « الليبرالية » الجديدة (١) ؛ والشواهد غير ذلك كثيرة ، وكلها تؤيد التفاؤل القسام على العقل الرشيد ،

والثورة الفرنسية ، من بين هذه الأحداث التاريخية الخطيرة ، هي الحادث الذي أيقظ عند كانط حماسة متوقدة ، غيرت نظام هذا الرجل المدقق غاية التدقيق في مراعاة النظام . لذلك رأيناه يكتب في مؤلفه الأخير هذه السطور التي هي أشبه بوصية أودع فيها آماله السياسية ، فيقول : « إن ثورة شعب غنى بالمواهب ، تلك الثورة التي نشهدها

(١) كانط : « المثل السائر : قد يكون هذا حقاً من حيث النظر ، ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٣) - انظر رابل : « كانط » ص ٥٧ بع .

متحققة أمام أنظارنا ، يمكن أن تنجح أو تفشل في المستقبل ، ويمكن أن تورث الناس من ضروب الشقاء ، وأن تسومهم من سوء العذاب ما يحمل الإنسان العاقل الواثق من سلوك سبيل الحكمة على الإحجام عن محاولة أخرى من هذا القبيل بمثل هذا الثمن الباهظ : ولكن على الرغم من ذلك كله ، فإن هذه الثورة قد أيقظت في قلوب جميع الناظرين والمشاهدين ، بل في قلوب من بعدت بهم الديار عن شهود أحداثها ، وهي تجرى على المسرح - أيقظت في قلوبهم جميعاً تعاطف أمانى ومشاركة مطامح توشك أن تكون بهجة وحاسة « (١) .

ويستطرد الفيلسوف في موضع آخر فيقول : « إني لأشهد الله وأعلن على الملأ ، دون أن أكون من أهل الروى والأحلام ، هذا الذي أستطيع اليوم أن أراه في الأفق البعيد قياساً على الآيات البينات والإشارات الهاديات (التى ترسلها العناية إلى أبناء هذا الزمان) أن هذه الغاية السامية (أى تحقيق دولة قائمة على مبادئ الحق) لا بد أننا بالغوها بعون من العناية ، وسوف تكون توطئة لتقدم بلا تقهقر ولا رجعة » (٢) :

ولكن هذا التقدم ليس تقدماً آلياً ولا يمكن أن يتحقق بدون المجهود : وإن فكر كانط الأخير في هذه الوصية الثمينة واضح كل

(١) كانط : « تنازع الكليات » - ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠١ . انظر النص أيضاً بالانجليزية في رابل : « كانط » ص ٣٣٥ و ٣٣٦ .

(٢) كانط : « تنازع الكليات » ترجمة جيلان ، ص ١٠٤ .

الرضوح : الحيوان يركن ركناً سلبياً إلى قانون الطبيعة ؛ لكن في الإنسان ، بمقتضى ناطقيته ، قد « اجتمعت الطبيعة والحرية » : بالطبيعة يكون الإنسان ميالاً إلى أن يتصرف تصرف الحيوان ، وهو في هذا الصدد يكون شبيهاً بالحروف - (والتشبيه من كانط) - الحروف الذي يرتضى وصاية صاحبه ، أو يقبل استبداد سيده ، على شرط أن « يزوده بالغذاء السمين والحماية القوية » . ولكن الإنسان كما قلنا حُر ، وقد كان من أثر الثورة الفرنسية أن أشعلت وعيه ، وألهمت ضميره .

وجملة ما يراه كانط « أن مثل هذه الظاهرة من تاريخ الإنسانية لا يمكن أن تنسى » (١) . فمنذ ذلك اليوم ، أصبح النوع الإنساني في حال تأهب وانتباه . لقد عرف الإنسان قوته وطموحه . ومنذ ذلك اليوم ان يكون الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ وعداً بل نداء وترجيحاً لصوت الأمر الأخلاقي الجازم : إنه يهيب بالكاثر الناطق ، في كل زمان ومكان ، أن تتحمل بشجاعة مسئولية مصيره في هذا العالم .

(١) النظر النص في : رابل : « كانط » - ص ٣٣٦ .

نصوص میں فلسفۂ کانط

نصوص من فلسفة كانط

١ - تصادم بين التواضع والاعتزاز بالنفس (١٧٧٤) (١) :

« تقديم : (٢) - لئن أنا اجتريأت على أن أرفض أفكار ليبنتز وفولف ، وهرمان ، وبرنوي ، وبولفنجر ، ومن إليهم ، فبودى أن يصدر الحكم على من هؤلاء العلماء أنفسهم ، لأني أعلم أن جميع الآراء - ومنها آراؤهم هم أنفسهم - يمكن أن يواجه إليها أعنف النقد في حضورهم .

« حين دعى تيموليون ، الذي جاهد جهاداً عظيماً في سبيل حرية سراقوزا ، للمثول أمام المحكمة لمقاضاته ، غضب القضاة من جرأة من اتهموه . ولكن تيموليون وقف في جانب أولئك الذين استغلوا حريتهم في مهاجمته ، وأثنى عليه القضاة جميعاً من أجل هذا . لقد جاهد عظماء الرجال لتحرير العقل الإنساني ، فهل بعد ذلك يضايقهم نجاحهم ؟ .

« (٣) - غير أني سوف لا أجحد هذا الصفاء إلا عند العلماء الأعلام . ويقف في وجهنا أيضاً جمع غفير من الناس لا يزال

(١) كانط : تقديم لبحثه « أفكار عن تقدير القوى الحية » (١٧٤٧)
انظر النص بالانجليزية في : رابل : « كانط » ص ٢-٤ .

التحيز للرأى المسبق وهيبة عظماء الرجال تسيطر عليهم سيطرة طاغية .
 إن هؤلاء الطامعين في التحكيم في الأمور العلمية قد برعوا في الحكم
 على كتاب دون أن يقرأوه . إن مؤلفاً غير معروف لا يستحق أن
 يضيع الوقت في الكلام عنه ، وخصوصاً إذا اجترأ على إصلاح العلوم ،
 وعلى فرض أفكاره على الدنيا . إن كان التقدير بحساب الأعداد فإن
 قضيتي ستكون قضية خاسرة ميثوساً منها .

« (٥) — إن أتردد في رفض أقوال أى رجل مهما يكن له من
 نباهة الذكر إذا بدا لى أنها باطلة . وسيكون لذلك عواقب بغيفية ،
 ولكن مؤلفاً يعتقد أنه فى أمر من الأمور أفضل معرفة من عالم عظيم
 لا يضع نفسه بهذا فوقه إطلاقاً . فإن البحث بجسم غير منتظم لا انسجام
 فيه ولا تجانس . وإن باحثاً ربما يكون بارزاً مرموقاً فى مسألة
 خاصة وهو فيما عدا ذلك فى حجم الأقبزام .

« (٦) — ومع ذلك فإن جرأة كبيرة تقع فى هذه الكلمات :
 إن الحقيقة التى كافح من أجلها عظماء الرواد كفاجاً غير مضمّر
 قد خطرت لذهنى أولاً . ولست أتجرأ على تبرير هذا الخاطر ، ولكنى
 لا أريد أن أعدل عن إعلانه .

« (٧) — واعتقادتى أنه فى بعض الأوقات ليس خطأ أن يضع
 الإنسان شيئاً من الثقة النبيلة فى كفاءته ، فلأنها تبعث الحياة فى جميع
 جهودنا وتبث فيها قوة هى أكبر معوان على استقصاء الحقيقة :
 فلننا إذا أقنعنا أنفسنا بأننا نستطيع أن نعتمد على تفكيرنا نحن ، وأن

نقبض حتى على السيد فون ليبنتز متلبساً بغلطة ، فإننا قطعاً سنبدل غاية الجهد لكي نجعل شبهاتنا صحيحة . وإن نحن ضللنا طريقنا ألف مرة ، اكتسبنا من المنفعة ، بشططنا واستطرادنا ، قدراً أكبر مما لو أننا التزمنا دائماً الطرق المعبدة الواسعة . على هذا أقيم دعواي : لقد رسمت لنفسى الطريق الذى أنوى سلوكه ، وسأبدأ مسيرى ، ولن يثنينى شىء عن المضى فيه .

« (٨) — سيسمعنى الناس فى بعض الأحيان متكلماً بنغمة رجل واثق ثقة مطلقة من أقواله ولا يخالجه شبهة فى إمكان أن تضله نتائج بحوثه . والواقع أنى لست من الغرور بهذا المقدار . ولا عار على أحد فى أن يخطئ . ولكن القارىء بلا شك مقيد بالنظريات الحارية عن القوى الخفية ، ولم يكن له مناص من أن ينساق إلى تأييد هذا الحزب أو ذاك من الأحزاب السائدة ؛ والأرجح أن يكون من حزب ليبنتز ، بالنظر إلى أن المانيا كلها قد اعتنقت قضيته ، فى الوقت الحاضر . وإذن فهو سينظر إلى إعتراضاتى على أنها مجرد شكوك ، وإذا كنت من المحظوظين فسينظر إليها على أنها شكوك وجيهة ، يصعب أن تكون عائقاً فى سبيل الحقيقة ، وستتضح فى الوقت الملائم .

ولا بد لى فى مواجهة هذا الموقف من أن أبذل كل ما وسعنى من فن لشد انتباه القارىء مدة أطول . ولا بد لى من أن أقدم نفسى له فى تمام الضوء المنبثق من الاقتناع الذى منحته لى براهينى . فلو أننى قدمت أفكارى فى صورة شكوك فقط لأغفلها

الناس ومروا بها مر الكرام . والمؤلف عادة يشد قارثه على نحو غير محسوس إلى الحالة الذهنية التي ألف هو فيها مخاطرته : وإذن فلني أثر أن أنقل إلى قارئ حالة الاقتناع دون حالة الشك . هذه حيل بسيطة لا ينبغي أن أحقر من شأنها في الوقت الحاضر . وبذلك وحده أستطيع أن أعيد إلى الميزان استواءه ، بعد أن أمالته هيبة عظماء الرجال ورجحت كفته رجحاناً قوياً .

« (٩) - وفضلاً عن هذا : لقد كان من قلّة اللباقة أن أسمى الأقوال التي اجترأت على تنفيذها أخطاء أو أوهاماً ، ومع ذلك فما كان التحقير من قصدي . إن رجلاً عظيماً يشيد بناءً جديداً لا يستطيع أن يدير انتباهه إلى ما حوله . إنه يقع في أحبولة مسألة معينة ، وقد يغفل عن شيء آخر . سأكشف بكل بساطة عما أرى أنه أخطاء أو أباطيل . ولم أدعى شيئاً لا أعتقد ؟ ولاني لأجسد من العسير على أن أصوغ جميع آرائي في قالب منمق مهذب . هذا الجهد ربما يباعد بيني وبين الطريق الضيق ، طريق التفكير الفلسفي : وإذن فسأعلن هنا على رجوس الأشهاد لإجلالي البدائم لأساتذة عصرنا العظام الذين أتشرف الآن بأن أدعوهم خصومي ... »

* * *

٢ - بين الدين والعلم :

« بحث عن هيئة الكون وأصله ، وضع وفقاً لمبادئ نيوتن »
(١٧٥٥) .

« تقديم :

« لقد اخترت موضوعاً قد يزور عنه من البداية جبهة القراء ،
بسبب ما ينطوى عليه من صعوبات ذاتية ومتضمنات دينية : فإن
الإقدام على استخلاص تكوين الأجرام السماوية من الحالة البدائية
للطبيعة طبقاً لقوانين ميكانيكية يبدو محاولة مجاوزة حدود العقل
الإنساني .

« ثم إن الدين يحرم تحريماً قاطعاً مثل هذه الادعاءات الخريشة
نظراً لما قد يكون فيها من سند لمن ينكرون وجود الله . وإني
شاعر بما في العقبات التي تواجهني من شدة ، ولكن ذلك لا يفت
في عضدي . وقد بدأت بحوثي مهتدياً بافتراض بسيط ، وتجرات
على القيام برحلة مخوفة بالمخاطر ، وتراءت لي الآن تضاريس الأرض
الحديدية . وكانت حماسي تزداد كلما رأيت في كل خطوة تبدد
الضباب الحالك الذي كان يبدو وكأنه يحجب وراءه أمساخاً ،
ولما تبعثرت رأيت مجسد الكائن الأسمى متلألئاً في أبهى رواء :
ولاذ كنت أعلم أنني لست من الآئمين في محاولتي هذه فاني أعرضها

على صرامة المحكمة العليا الأرثوذكسية ، في صراحة هي آية على طبع مستقيم .

ولندع نصير العقيدة يدل أمامنا بحجته أولاً . إذا كان بناء العالم بكل ما له من نظام وجمال لا يعدو أن يكون ناتجاً عن القوانين العامة للحركة ، وإذا كانت الميكانيكية العمياء تستطيع بذاتها أن تحدث مثل هذا الخلق البديع أصبحت الطبيعة مستكفية بذاتها ، وأضحى التدبير الإلهي غير ضروري ، وبعث إبيقور إلى الحياة في قلب المسيحية ، وأمست فلسفة غير مقدسة وهي تطأ العقيدة تحت قدميها . هذا اللوم لا يقوم على أساس سليم ، والاتساق نفسه الذي أدركه بين نظريتي وبين الدين يرفع ثقتي إلى اطمئنان لا يعتوره خوف . واعتقادي أن أنصار الدين ، باستعمالهم حججهم استعمالاً معيباً ، إنما يطيلون أمد النزاع مع أنصار المذهب الطبيعي ، ويزودونهم في غير ضرورة بنقطة ضعيفة يصوبون إليها هجومهم .

« إن الناس إذ يمجدون الطبيعة يعمدون في الوقت نفسه إلى التهوين من شأنها ، فتراهم يقولون إن هذا الانسجام غريب على الطبيعة وأنها لو تركت وشأنها لم تستطع أن تأتي بشيء سوى الاضطراب . أما نصير الدين فيعترف صراحة بأننا لو استطعنا الكشف عن العمل الطبيعية لكل ما في بناء العالم من نظام فلا ضرورة للالتجاء إلى حكومة أعلى . وأما نصير الطبيعة فيجد من مصلحته أن لا ينازع في هذا القول ، وفي حين أن نصير الطبيعة يستطيع أن يثبت أن القوانين الطبيعية العامة

تنتج من الآثار الحميلة قدراً موفوراً ، يختار المعتقد أن ينكر وقائع
يمكن في يديه أن تصبح أسلحة لا تغلب ...

« إنى أرى المادة مقيدة بقوانين ضرورية ، وأن التطور النازع
إلى تحقيق كل منظم جميل لا يحدث مصادفة أو اعتباطاً .
والكن لم يتحتم أن تخضع المادة لتلك القوانين نفسها التى تهدف إلى
النظام و الانسجام ؟ إن جوابى : هو أن هنالك إلها ، لسبب بسيط
وهو أنه حتى فى عالم مشوش مضطرب ، لا تستطيع الطبيعة أن تسير إلا
إلى النظام والترتيب .

« لقد حاولت أن أدفع الاعتراضات التى تهدد موقفى من بجانب
الدين . ولكن هنالك اعتراضات أخرى ليست أقل هولا وهى
ناشئة من الموضوع نفسه . ترى هل أوتى الذهن البشرى العاجز من
القوة ما يعينه على ارتياد الخواص الخفية فى هذه الخطوة الضافية ؟
وأليس الحال فى هذا كحال من يقول : اعطنى المادة وأنا كفيل بأن
أصنع منها عالماً ! ..

٣ - النظام يخرج من الاضطراب (١) :

« خاتمة :

« ليس لنا من يقين عن ماهية الإنسان فى وقتنا الحاضر .
ونستطيع أن نتكهن بأن يقيننا عن مصيره فى المستقبل سيكون
دون ذلك بكثير . والنفس الخالدة فى ديمومتها اللامتناهية التى يوقفها

(١) المصدر السابق نفسه ص ٢٥ - ٢٦ .

القبر ، هل قدر عليها أن تبقى أبداً متعلقة بحياتنا على هذه الأرض ؟
إن الروح الخالد الذي يملك في نفسه مصدر السعادة لن يلتبس التسلية
في الموضوعات الخارجية . إنه سيخلق فوق جميع الأشياء المتناهية
ويدخل في علاقة جديدة مع الطبيعة كلها تفيض من اتصاله الأوثق
بالكائن الأسمى .

« متى أتيت لنسا أن نملأ أذهاننا بهذه الخرافات ، فإن رؤية
سماء ذات نجوم في نور صاف يضفي نوعاً من البهجة لا تستشعرها
إلا النفوس النبيلة الطاهرة . وفي الصمت الشامل الذي يجلب الطبيعة ،
وفي هدأة الحواس ، تنطق القوة الخفية التي يملكها الروح
الخالد متحدة بلغة لا تخطر على قلب بشر ، وتطلعنا على أفكار
غير مبسوطة ، أفكار يمكن أن تحس ولكن لا توصف ... »

٤ - تقديم لحاضرات في الجغرافيا الطبيعية (١٧٥٧) (١) :

« لقد أصبح السدوق العقلي السائد في عصرنا المستنير مولعاً
أشد الولع بدراسة الظواهر الطبيعية العجيبة ، حتى قضى على
الإعجاب الساذج المولسد لما لا حصر له من خيالات ، واستعاض عنه
بالاختبار المستوثق المتثبت ، فلم نعد في خطر من فقدان أنفسنا
في عالم الخرافات . إن تأمل الأرض في صميمه ذو جوانب ثلاثة :
فالرياضي إنما ينظر في حجمها وشكلها وفيما ينبغي أن يفكر في
أن يرسمه عليها من دوائر : والنظرية السياسية تتناول مجتمعات

(١) النص في رابل : « كائط » ص ٣٧ .

تألفت عن طريق الحكومة والتجارة والدين والعادات وما إلى ذلك .
أما الجغرافيا الطبيعية فتبحث في الكرة الأرضية عن ظروفها وما
يغطيها ، وهي تدرسها لا على سبيل الاستيعاب والتدقيق بل بنوع
من الاستطلاع شبيه بما يكون عند الرحالة الذي يبحث أينما ذهب عما
يستحق أن يذكر وما هو طريف وجميل ، ويقارن ما سجله من
مذكرات . أما دراسة الأرض من الناحيتين الرياضية والسياسية فسيبيلها
ميسرة لا عناء فيها ، ويستطيع الطالب أن يجد في متناوله
من موادها ما يعينه على تحصيل المعرفة وهو مطمئن ناعم البال .
ولكن النفاذ الصحيح إلى الجغرافيا الطبيعية ينطوي على متاعب وعقبات
لأن ما كتب عنها من بيانات نافعة نجده مشتتاً في مجلدات مطولة عديدة
وما يزال يعوزنا فيها كتاب واف ملائم لبرامج الدراسة الجامعية . ومن أجل
هذا عمدت منذ بداية تدريسي الجامعي إلى عرض الجغرافيا
في محاضرات مخصوصة . ومنذ ذلك الحين وسعت خطة بحثي ،
فألملت بمؤلفات « فارنيوس » و « بوفرون » و « لولوف » ، وتابعمت
ما نشر من أوصاف لبعض البلدان والأقطار بكل ما ورد عنها من
تفاصيل في كتب أصحاب الرحلات البارعين ، وفي المجلات المختلفة ، وفي
منشورات أكاديمية بباريس واستكملهم : وهذا كله قد صغته نسقاً
نظرياً أقدم عنه تخطيطاً موجزاً ، ومنه تستطيعون أن تحككوا إذا
كان يباح لطالب المعرفة أن يجهل هذه الأمور . »

٥ — ملاحظات عن الشعور « بالجميل » و « الجليل »

وعن النساء (١٧٦٤) (١) :

« : إن بعض الناس قد يجدون المتعة فيما يثير الاشتياق عند غيرهم ، أو يشعرون بنفور شديد من أمور لا يبالي بها الآخرون وافتتان لإنسان بشيء من الأشياء هو في أغلب الأحيان سر لكل واحد آخر . سأنظر إلى هذه الغرائب نظرة ملاحظ لا نظرة فيلسوف . إن الأشخاص ذوى البدانة الذين ينظرون إلى طاهى طعامهم نظرة غيرهم إلى أفضل المؤلفين ، والذين يحفظون ما لديهم من روائع الفن والدوق فى مخزن المأكولات ، يطربون أيضاً طرباً عظيماً حين يسمعون نكتة ذات غلظة وجفوة ؛ إنهم يريدون من الكتب أن تقرأ لهم استجلاباً للنوم ؛ وأعظم ما يشعل حماسهم هو حساب أرباحهم . ومن الناس من يرى فى المرأة مجرد أداة للمتعة واستفراغ الشهوة .

لن أقف عند هؤلاء ، وأنقل إلى تلك المشاعر « الرقيقة » التى لا ينضب معينها بمثل تلك السرعة ، والتى كثيراً ما تكشف عن العواطف الفاضلة وعن الموهبة والفطنة ، دون أن أستثنى منها الذبوة العليا التى كان يستشعرها المستكشفون من طراز « كبار » ...

و « الجليل » و « الجميل » يؤثران فىنا تأثيراً مختلفاً . والشخص الذى يستشعر فى نفسه روعة الجليل يبدو على ملامحه الجدل غالباً ، والصرامة

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ترجمة فرنسية بقلم

روجر كنف ، باريس ١٩٥٣ ص ٣٤-٤٠ (رابل : « كانط » ص ٦١ - ٦٣) .

والتعجبهم أحياناً ، - في حين أن جاذبية الجميل وحيويته تعلن عن نفسها في العيون المشرقة والابتسامات الوضاعة وفي المرح المنبسط أحياناً ...

إن صبورنا لا تستطيع أن تفهم بالتعاطف لما ينتاب كل واحد من الناس . ولو أمكن ذلك لرأينا الإنسان الفاضل ساجداً على الدوام في بحر من الدموع ، ولأضحى في عداد العاطفيين القاعدين : إن طفلاً يتألم يملأ قلوبنا حزناً ، وإن كنا نسمع ، دون أن نتأثر ، عن معركة قتل فيها مئات من الناس ! والإنسان ، لمجرد رغبته في مجاملة الناس ، قد يصبح كاذباً أو سكيراً أو ما هو شر من هذين .

إن شيئاً مما يسميه الفرنسيون « روح الخفة والدعابة » قد يدل على مشاعر رقيقة ، ولكنه مضاد لما هو « جليل » ، فإن صاحب هذه العقلية مولع بكل ما هو متكلف مصنوع : الشعر الذي يمكن أن يقرأ من خلف ومن قدام ... وصفوف المجلدات الفاخرة رتبت ترتيباً أنيقاً على الرفوف ؛ يقتنى مصباح ابكتيوس ، وقفاز تشارلس الثاني عشر ، ويحرص على اقتناء كل نادر غريب ...

لقد خلصت إلى نتيجة وطنية عليها نفسي ، وهي أنه في التخطيط الكبير الذي رسمته الطبيعة ، قد يكون في المتباينات المثيرة للسخرية ما يؤدى إلى كل متكامل يحول قصر نظرى دون رؤيته . إن قليلين جداً من الناس تصدر أعمالهم عن مبادئ ؛ وهذا أمر حسن : وكلما كانت المبادئ أعم وكان التزام الشخص لها أثبت كان الضرر أشد وأبلغ . وفي أكثر الأحيان تصدر تصرفات الناس عن دوافع

رقيقة . وهذا شيء عظيم : فهم على ضآلة فضيلتهم في تصرفاتهم إنما يحققون المقاصد الكبيرة التي رسمتها الطبيعة كما تصنع الغرائز في عالم الحيوان . وأكثر الناس يعيشون على المصالح الشخصية ؛ وهذا أيضاً شيء سائغ ولا غبار عليه . فإن المصلحة الشخصية تجعل منهم أهل جسد وحذر وعناية . إنهم يزودون الناس بالأحاساس الركين الذي تستطيع النفوس الأكثر رقة ولطافة أن تستند إليه في نشر الجمال والانسجام .

ليس ذكاء النساء دون ذكاء الرجال ، ولكنه ذكاء جميل . أما ذكاؤنا نحن فقد لزم أن يكون عميقاً مقارباً للجميل . والأفعال الحميلة تؤدي في راحة ويسر . والمرأة التي تتكبد مشاق العلم والتحصيل لتظفر باعجاب الرجال إنما تقضي على مزايا الجنس اللطيف ؛ والمرأة التي تحشو رأسها باليونانية مثل « مدام داسيه » ، أو تتولى قيادة المحادثات العلمية عن الميكانيكا مثل « الماركيه دوشاتليه » ، لا ينقصها إلا أن تكون ذات لحية ليتحقق لها التعبير عن العمق الذي تطمع فيه ! وكما أن من غير اللائق للمرأة أن تفوح منها رائحة البسارود ، كذلك مما لا يليق بالرجل أن يتطيب بعطر المسك . ولما كان الرجال يعلمون أن نظرة دلال واحدة من المرأة تسبب للرجل من الحرج والارتباك ما يزيد على أعوص الأسئلة الأكاديمية ، فقد عمدوا ماكرين إلى تشجيع النساء على النظر العقلي وأخذوا بعد ذلك يبدون لمن من العطف والعون ما يدعم فضيلتهم

عليهن . وزهو النساء بأنفسهن . ، ذلك الزهو الذي كثيراً ما يشدد عليه التنكير ، هو عيب ولكنه جميل ولا ضرر منه على الإطلاق : النساء يستعرضن ذكاهن وذوقهن ريزدن بذلك من فتنهن ، وتوجيه النقد إلى هذا شيء قبيح ...

في فرنسا ، المجالس والمحافل كلها تشرفت عليها النساء ؛ ومحفل بغير سيدات سرعان ما ينجم عليه الضجر والملل : إنهن يضيفن على المجتمع أنغماً حلوة ؛ ولما كانت الحلاوة المخردة أسرع إلى إثارة الاشتياز ، فقد وجب على الرجل أن يضيف الحد والنبل ...

وفي فرنسا لا يسأل الزائر : هل السيد بالدار ؟ ولكنه يسأل : هل السيدة بالدار ؟ السيدة متوعدة المزاج ... السيدة ... إن المرأة مركز كل شيء هناك . ولكن حفظها من التكريم ، على الرغم من هذا كله ، ليس أكبر من حظه : فان الرجل الذي يغازل لا يعرف الاحترام الحقيقي ولا الحب العميق « (١) » .

٦ — تردد في الحكم على رؤية الأرواح (١٧٦٦) (٢) :

« إننا نكتشف قلة الدقة في الموازين المستعملة لدى التجار إذا غيرنا وضع الصنج في كفتي الميزان . وعلى هذا النحو يكشف التحيز العقلي عن نفسه .

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ص ٥٤ .

(٢) كانط : « أحلام راء للأرواح موضحة بأحلام الميتافيزيقا » (رابل :

« كانط » ص ٧٩ - ٨٠) .

وقد ظهرت نفسى من الأفكار المسبقة وأخليتها من التقديس
الأعمى للأشياء ، وجعلت ذهنى مرحباً بجميع الحجج التى يدلى
بها غيرى ، سواء جاءت مؤيدة لحكمى السابق أو مبطله له . إن
حكمى إنسان يفسد آرائى هو حكمى ، بعد أن أكون قد وزنته
أولاً فى ميزان حبي لنفسي ثم عارضته . وإني أضع نفسي فى موقف
ذهن غريب عني وأحلل أحكامى ، ثم أخفى ما لدى من بواعث ،
ناظراً إليها من وجهة نظر الآخرين : هذا هو طريقى الوحيد
للوفاية من الخداع . . .

ولست أجد فى ذهنى تشبهاً برأى يميل بى إلى التحيز ، اللهم
إلا شيئاً واحداً . إن ميزانى العقلى ليس خالياً خلوّاً تاماً من التحيز
فى آخر الأمر : فإن إحدى كفتيه المنقوش عليها عبارة « الأمل
فى المستقبل » قد امتازت على الأخرى امتيازاً آلياً يجعل الحجج ذات
الوزن الثقيل أرجح وزناً من النظرات ذات الوزن الخفيف فى
الكفة الأخرى . تسلك هى الشائبة الوحيدة التى لا أستطيع إصلاحها
ولا رغبة لى قط فى إصلاحها . وأعترف أن تلك الحكايات
التي تروى عن ظهور أرواح الأموات ذات ثقل ملحوظ فى ميزان
الأمل ، وانكها تبدو عند النظر العقلى هواء خواء . ولست
أتجرأ على أن أنكر إنكاراً تاماً أن يكون فى مختلف حكايات الأشباح
نصيب من الصحة . وإني أشك فى كل حكاية منها على انفراد ، فى
حين أمنحها كلها - مجتمعة - شيئاً من ثقتى بها .

وأزعم أن هذه الدراسة قد جمعت كل ما هو معروف عن الموضوع . وقد يصبح أن نسمى « بنوماتولوجيا » (علم الأرواح) نظرية جهلنا جهلاً لا مناص منه بنوع افتراضى من الوجود : والآن أنحى جانباً نظرية الأرواح كلها بعد أن استقرت وفرغ منها ؛ وإن أدعها تشغل بالى فى المستقبل . وسأكون قادراً على أن أستعمل قدرتى الذهنية اليسيرة فيما هو أنفع من موضوعات أخرى »

ونجد بياناً آخر عن صراع كانط مع نفسه فى خطاب كتبه فى ٧ من فبراير ١٧٦٦ إلى صديقه « موسى مندلسون » ، ويقول فيه :

« أرسل إليك بالبريد طائفة من الأحلام ، وأتوسل إليك بكل احترام أن تتفضل بالاحتفاظ بنسخة لنفسك ، وأن ترسل النسخ الست الأخرى إلى . . . إنها تمثل تخطيطاً سريعاً ، لا لمعالجة هذه المسائل ، بل للطريقة التى ينبغى أن تعالج بها . وسيكون لحكمك عليها أكبر القيمة عندي » .

ويبدو أن « مندلسون » قد أدلى برأيه فى الموضوع : ففى الرد الذى أرسله كانط فى ٨ من أبريل ١٧٦٦ نراه يشير إلى « الحيرة التى عبرت عنها بشأن النغمة السارية فى مقالى الصغير » ، ثم يقول :

« ولست أدري إذا كنت ، عند تصفحك لمقالى المشوش بعض الشيء ، قد لاحظت شيئاً من أعراض التهيج الذى كنت فيه حين

كتبته . وقد كنت قبل ذلك قد تعجلت فطلبت أن أعرف شيئاً عن رؤى سويدنبرج من أشخاص أتيح لهم أن يعرفوه ، وأخيراً التمت كتبته جميعاً . وهذا كله قد أثار لغطاً كثيراً ، وبدأ لي أنى أن أنجو ممن يلاحقونني بالأسئلة عن هذا الأمر ما لم أبادر بإيراد جميع النواذر التي يفترض الناس إلماي بها . وقد كان على أن أفكر في منهج أعبر به عن أفكاري دون أن أتعرض لسخيرية الناس ، فقررت أن أسبق تهكمهم ، فأسخر أنا من نفسي . وقد كنت في هذا خلاصاً الإخلاص كله . وحالي النفسية الآن تبعث على السخرية : فأنا لا أستطيع أن أمنع نفسي من الميل إلى مثل هذا النوع من الحكايات ؛ ويساورني الخاطر بأنها ربما تكون صحيحة على الرغم مما اختلط بها من نسخافات وتخيلات.

ولقد كان لزاماً على أن أبين النقط الرئيسية بأوضح مما فعلت لولا أن الرسالة قد طبعت أولاً بأول . إن أحداً لا يستطيع أن يثبت إمكان هذا الأمر أو استحالة ؛ ولو رأيت من يحتاج أحلام سويدنبرج ، مدعياً أنها مستحيلة لأخذت على عاتقي أن أدافع عنها» (١)

٧ - صور ومبادئ العالمين الحسى والعقل -

رسالة مقدمة إلى الجامعة لتبيل الأستاذية (١٧٧٠) (٢) :

١ - في النظر إلى مركب من جواهر ، ينتهى التحليل إلى جزء هو بسيط ، وينتهى التأليف إلى عالم من العوالم .

(١) النظر : رابل : « كانط » ص ٧٤ .

(٢) النظر : رابل : « كانط » ص ٨٨ - ٩٠ .

ولمعرفة العالم مصدران : « الذهن » و « الحواس » . ومن الخطأ الكبير أن يعتقد بأن ما لا يمكن رؤيته بالبصر مستحيل . ويظن الناس أنه بواسطة المكان والزمان وحدهما تكون الأشياء الموجودة ذات علاقات متبادلة فيما بينها بالضرورة . ولكن المكان والزمان إنما هما « ظاهرتان » .

٢ - إن جماع العالم على إطلاقه يواجه الفيلسوف بمشكلة عويصة : لأن من العسير أن ندرك كيف يتأتى للسلسلة التي لا تتم أبداً ، سلسلة الظروف التي يعقب بعضها بعضاً إلى ما لا نهاية ، أن تلتئم معا في كل مؤلف . ومع ذلك فهذه المشكلة لا تتعلق « بالتصور الذهني » للكل المؤلف وإنما تتعلق بأدراكه الحسي .

٣ - « الحساسية » هي ما للذات من « قابلية » ، وما لها من قوة على المدركات والصور الحسية عند تأثرها بحضور موضوع ما . و « الفهم » أو « التعقل » هو قدرة الذات على أن تتمثل ما لا يمكن أن يؤثر في الحواس . وموضوع الحساسية (أو المحسوس) كان يسمى في مدارس القدماء باسم « الظاهرة » . والموضوع الذي لا يمكن أن يعرف إلا بواسطة الذهن كانوا يسمونه « النومين » .

٤ - والذوات تتأثر على وجوه مختلفة بحضور الموضوعات ، وهذه التأثيرات أيضاً تعتمد على طبيعة الذات . وما هو مستقل عن هذه الظروف الذاتية متعلق بالموضوع بما هو كذلك . والأشياء المدركة حسيّاً تمثل الأشياء كما تبدو لنا ، في حين أن الأشياء

المعروفة بالذهن تمثل الأشياء كما هي عليه . ولفظ « الصورة » يدل على مبدأ داخلي يملكه الذهن من شأنه أن يربط المحسوسات ويرتبها بحيث تلتئم في كل موثلف.

٥ - وإذن فالإدراك الحسى يتطلب « مادة » هي « الإحساس » ويتطلب « صورة » . وللذهن عملان : الأول إعطاء التصورات ، والثاني مضاهاتها وترتيبها بعضها مع بعض . ومهما يكن المدى الذى يبلغه استعمال الذهن فى الأحاسيس ، فانها تظل حسية تبعاً لمصدرها . وما يسبق استعمال الذهن استعمالاً منطقياً يسمى « الظاهر » . والمعروفة التأملية الناشئة من مقارنة عدد من الظواهر تسمى « تجربة » .

٦ - يجب التنبيه إلى ما فى لفظ « المجرد » من التباس . فإن معناه الأول أننا لسنا بسبيل سمات معينة ، ومعناه الثانى أن التصور يلزم أن ينفصل عما ارتبط به فى التجربة . والتصوير الذهنى مجرد الأشياء من كل ما هو حسى ، أعنى أنه يصرف النظر عنه .

٧ - من الخطأ أن ننظر إلى الحسى على أنه لا يعرف إلا على نحو مبهم ، وإلى الذهنى على أنه متميز . فالحسى قد يكون متميزاً جسداً (ولنذكر الهندسة !) والذهنى قد يكون مبهماً جسداً (ولنذكر الميتافيزيقا !) . وإنى أخشى أن يكون فولف بتفرقته المنطقية الصرفية قد قوَّض أفضل مارسمته الفلسفة القديمة من تفرقة

بين الظاهرة والنومين . لقد صرف أذهان الناس عن هذه البحوث المهمة وحولها إلى تدقيقات منطقية صرفية .

٨ - لا مكان في الميتافيزيقا لشيء من المبادئ التجريبية .
فإن تصورات الميتافيزيقا غير موجودة في الحواس بل في الذهن الخالص وحده ، كالإمكان ، والضرورة ، والجوهر ، والعلة ، وأضدادها بما هي لواحق لها .

٩ - والفلسفة الأخلاقية إنما تعرف بواسطة الذهن الخالص .
ولا يقور قد أرجع مقاييس الأخلاقية إلى مشاعر السرور والغم : وقد كان الناس على حق حين هاجموه كما هاجموا شافيتسبرى وأنصاره الذين تابعوه في مرحلة من مراحل طريقه .

١٠ - إنما أعطيت للناس معرفة رمزية بالأشياء الذهنية :

١١ - مع أن الظاهرات ليست سوى ظواهر ، إلا أن معرفتنا بها معرفة حقيقية ، وهي تشهد على حضور موضوع ما .

١٢ - الظاهرات المعطيات للحواس الخارجية تفحص وتبسط في الفيزيقا ، وظاهرات الحس الداخلي تفحص في « السيكولوجيا التجريبية » . والإدراك الخالص يحتوى بعدد على مكان وزمان وإن يكن خالياً من الأحاسيس .

١٣ - والعالم ، إذا اعتبرناه ظاهرة ، لا يمتد إلى الجواهر الالامادية ولا إلى علة العالم . إن العلة لا يمكن أن تكون موضوعاً

من موضوعات الحواس ، إذ أن الذهن نفسه إنما وجد بواسطتها
وبواسطتها وهب قوة الحس . . .

١٤ - وفكرة الزمان لا تتولد في الحواس بل الحواس تستلزمها .
والعاقب لا يولد تصور الزمان ولكنه يقوم عليه ؛ وقد عرفوه
تعريفاً فاسداً بقولهم إنه « سلسلة من الأشياء يوجد بعضها بعد بعض » :
فلما لا أستطيع أى أرى ما يعنيه لفظ « بعد » ما لم يكن لدى
فكرة من قبل عن الزمان . الزمان نفسه كائن متخيل ، ولكنه
شرط للإدراك الحسى ؛ إنه يحتوى على الصورة الكافية للظواهرات .

١٥ - وكذلك إمكان الإدراك الحسى الخارجى يستلزم المكان
ومع ذلك فهو ذاتى وراثى : وأغلب الألمان يتابعون « ليبنتز » فى القول
بأن المكان إنما هو علاقة بين الأشياء الموجودة ، ومن ثم فهو يفنى
بفناء الأشياء . وأكثر أصحاب الهندسة يتابعون الإنجليز فى تصورهم
للمكان على أنه وعاء غير محدود للأشياء الممكنة . ونظرية الوعاء
هذه وهم لا حقيقة له .

والرأى الأول يتصادم مع الهندسة : لأنه إذا كانت جميع خواص
المكان مشتقة من علاقات خارجية تجريبية فقد يحىء يوم نكتشف فيه
شكلاً مستقيماً للأضلاع محصوراً بين خطين مستقيمين . ولكن مع
أن تصور المكان من حيث هو كائن حقيقى تصور متوهم ، فإن الأشياء
لا يمكن أن تظهر للحواس إلا بوسيط بين الجانبين ، هو قوة الذهن .

والزمان على اليقين ، غير منترع من الإحساس بالموضوعات ، بل من فعل الذهن في ترتيب محسوساته .

١٦ — وكيف يكون الفعل المتبادل ممكناً ؟ وعلى أى مبدأ تقوم العلاقات المتبادلة بين جميع الجواهر في المكان ؟

٢٠ — إن جواهر العالم يمكن اشتقاقها جميعاً من جوهر واحد . ولو فرضنا وجودها بغير علاقة داخلية متبادلة لما وقع بينها فعل متبادل . ولا يمكن وجود مدبر للعالم ليس هو خالق العالم ...»

٨ — مولد الفلسفة النقدية : رسالة الى مرقس هرتس في ٢١ من فبراير ١٧٧٢ (١) :

بعد سفرك من كونجزبرج ، في فترة بين العمل والاستجمام الذي كنت في أشد الحاجة إليه ، عاودت النظر في الخطوط الرئيسية لما سبق لك ولى أن تباحثنا فيه من أفكار ، وحاولت أن أوثق عراها بالمعرفة كلها ، الفلسفية أو غيرها ، وأن أتتحقق من مداها وحدودها . ورسمت تخطيطاً للكتاب ربما يكون عنوانه « حدود الحساسة والعقل » ، وقد تصورت فيه قسمين ، أحدهما نظري والآخر عملي ...

ولاحظت عند استقصاء البحث في القسم النظري أنه قد فاتني

(١) رابل : « كانط » ص ٩٦ - ٩٧ .

شيء جوهري : فقد غفلت كغيري عن هذا الشيء في بحوثي الميتافيزيقية ، مع أنه مفتاح السر كله في الميتافيزيقا .

لقد سألت نفسي : ما العلاقة بين تصوراتنا أو تمثلاتنا والموضوعات ؟ فلو فرضنا أن تصوراتنا ليست سوى ما يتولد عن تأثر ذاتنا بالموضوعات ، تيسر أن نفهم أن هذه التصورات لا بد أن تطابق الموضوعات . وإذن فكون الصور الحسية التي لدينا متعلقة تعلقاً محددًا واضحاً بالموضوعات الخارجية أمر مفهوم . . . ومن جهة أخرى إذا كانت الموضوعات نفسها متولدة عن تمثلاتنا على نحو تتصور الأفكار الإلهية على أنها أصول للأشياء الواقعية فمن الممكن أن تفهم المطابقة بين التمثلات والموضوعات . ولكن إذا صرفنا النظر عن الأغراض الأخلاقية ، قلنا إنه لا الذهن يولد موضوعاً بواسطة تمثلاته ولا الموضوع يولد شيئاً في الذهن : ومن هنا فإن تصورات الذهن الخالصة لا يمكن أن تجرد عن معطيات الحواس . إن لها مصادرها في طبيعة النفس ، ولكنها لا تتولد فيها عن الموضوعات ، ولا هي تولد بلداتها الموضوعات على غرار الذهن الإلهي .

في « الرسالة الجامعة » (١) اكتفيت بتفسير طبيعة هذه التمثلات الذهنية تفسيراً سلبياً محضاً ، ببيان أنها آثار في النفس أحدثتها الموضوعات . وقلت إن الصور الحسية تمثل الأشياء كما

(١) يشير كانط إلى الرسالة المقدسة إلى الجامعة لنيل الاستاذية سنة ١٧٧٠

وقد نشرنا جزءاً منها في هذا الكتاب ص ١٨٠-١٨٥ .

تبدلو، وأن التصورات الذهنية تمثل الأشياء كما هي . ولكن كيف إذن تكون هذه الأشياء معطيات لنا إذا لم تكن على الوجه الذى تؤثر به علينا ؟ ومن الجهة الأخرى إذا كانت هذه التمثيلات الذهنية راجعة ، كلها إلى فاعليتنا الداخلية ، فمن أين يتأتى إذن اتفاقها المفترض مع الموضوعات التى ليست من توليدها ، إذا لم يكن هذا الاتفاق مؤيداً من التجربة ؟ هذا صحيح فى الرياضة ، لأن الموضوعات هناك كميات ونستطيع أن نولد كميات حين نأخذ وحدة ما عدداً من المرات . ولكن حين نكون بصدد كميات ، كيف يتسنى للذهن أن يكون بذاته تصورات تتفق معها الأشياء اتفاقاً صادقاً أميناً ؟ هذا سؤال يبين لنا أننا ما نزال فى غموض تام من جهة -- قوانا العقلية .

أستطيع دون أن أتناول هذا الأمر هنا بالتفصيل أن أقول إننى قد حققت النقطة الرئيسية فيما أنا بسبيله ، وفى مقدورى الآن أن أكتب مؤلفاً عن « نقد العقل الخالص » .

فى مسائل ذات طابع دقيق كهذا لا شىء هو أكثر تعويقاً للإنسان من أن يشغل نفسه انشغالا شديداً بأفكار تخرج عن هذا المجال . والعقل فى لحظات هدوئه أو سعادته يجب على الدوام أن يكون مفتوحاً لبعض ما يعرض من سوانح ، دون أن يرهق نفسه إرهاقاً مستديماً . لا بد دائماً أن تكون غاية التلهى والتسلى أن يحفظ على

ملكائتنا من المرونة وخفة الحركة ما يعيننا على أن نرى الموضوعات
روئية جديدة من كِل وجه ؛ وبذلك نوسع وجهة نظرنا وننقلها
من نظرة مجهرية (ميكروسكوبية) إلى نظرة كلية ، ويتخذ الذهن
على التوالى كل ما يمكن تصوره من وجهات نظر ، مختبراً ملاحظات
كل منها على ضوء جميع وجهات النظر الأخرى .

٩ — « نقد العقل الخالص » (١٧٨٠) :

(١) الميتافيزيقا والنقد :

« إن أمر العقل الإنسانى فى جزء من معارفه أمر عجيب : فهو
محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا
يستطيع أيضاً أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل ما يملك من طاقات ...
وميدان هذه المعارك الجدلية التى لا نهاية لها يسمى بالميتافيزيقا .

وقد مضى حين من الدهر كان الناس يطلقون عليها اسم
« ملكة » العلوم جميعاً . . . ولكنها أصبحت فى العصر الحديث بحكم
تغير « الموضوعات » موضع زراية وتحقير . . . وفى وقتنا هذا أخذت
تسيطر على الناس حال من اللامبالاة تتحدى العقل بأن ينهض
بأشق مهامه ، وأعنى بها معرفته لنفسه ، وأن يقيم « محكمة » تقضى

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » (مقدمة الطبعة الأولى) ترجمة إنجليزية
بقلم نورمان كيب سميث ، لندن ١٩٣٣ ص ٧-١٥ — ترجمة فرنسية بقلم بارفى ،
باريس ص ١٤-١٥ .

في الأمر ، فتوثيق من ادعاءاته ما تراه مشروعاً وترفض منها ما ليس له سند . هذه المحكمة ليست سوى « نقد العقل الخالص » نفسه .

إن عصرنا في جوهره هو عصر النقدية . والنقد الذي أقصده هنا ليس نقداً للأكتب والمذاهب ، بل هو نقد لقوة العقل عموماً وقسدرته على تحصيل المعرفة دون اعتماد على التجربة وإني لأعلل نفسي بأنني في ساوكي هذا الطريق وجدت سبيلاً إلى الاحتراز من جميع تلك الأضاليل التي جعلت العقل في صراع مع نفسه وهو بمنأى عن التجربة . إن العقل الإنساني وحدة كامنة ، بحيث أن المبدأ الذي نصطنعه لو أخفق في الإجابة عن سؤال واحد من الأسئلة التي فرضها على نفسه جاز لنا أن نطرح المبدأ كانه اطرأ : ففي هذا النمط من الاستقصاء يكون اليقين مطلباً لا غنى عنه ، ويكون كل ما يشبه الظن والافتراض أمراً محظوراً . وإني أدع للقارىء أن يحكم على مبلغ وفائي بما عاهدت نفسي عليه .

إن مناسط بحثي هو الذهن من حيث علاقته « بموضوعاته » . ومقصده البرهنة على أن تصورات « الأولانية » ذات حجية وسند موضوعي . أما البحث في الذهن نفسه وفي الملكات الذهنية التي هي قوامه فهو أيضاً بحث على جانب كبير من الأهمية ولكنه ليس بحثاً جوهرياً فيما قصدت إليه في هذا الكتاب : لأن معقد المشكلة التي أعالجها هنا هو : ماذا يستطيع العقل أن يعرفه وهو مستقل

عن كل تجربة ؟ وليست المشكلة : كيف كانت ملكة المعرفة ذاتها ممكنة .

(ب) الاستيعاقا الترئسندنتالفة : المكان والزمان (١) :

فرق كانط ، كما بفنا ، بفن « الحساسفة » و « الففهم » ، وفعفل العلم بالفروق الفف تفصل بفنهما هو المدفل إلى كل فلسفة مففافرفقففة ودراسة « الحساسفة » من هذا الوجه فطلق علفها فف كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستفعاقا الترئسندنتالفة » . وفقق لها كانط فف كتابه هذا فصلا قصفراً فقع فف صفائف قليلة ، ولفكنه — كما قال « بوترو » — « فصل بالف الأهمية وافر النصفج ؛ ولكل كلمة ففه مرماها البعفد » ؛ وقد وصفه « كونوففشر » بأنه « أبفدع ما كفف كانط ، ولفر بما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أف. الجزء الذى ففسفر على سائر الأجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه » . من أجل هذا رأفنا أن نقفم للقارىء نموذجاً من أسلوب كانط فف عرض نظرفة النقد ، كما ورد فف الفصل الثامن من الباب الأول ، ففحت عنوان « ملاحظات عامة على الاستفعاقا الترئسندنتالفة » . قال كانط :

« فلفز منفا أولاً ، ففجنباً لما قد فقع من خلط أو ففرفف فف ففهم مقصافنا ، أن نوضح على قدر المسفطاع رأفنا فف ماهفة معرففنا الحسفة بوجه عام . وما نرفد أن نقوله بهذا الصافد هو أن الحدس ففس

(١) كانط : « نقد العقل الخالص »

شيئاً آخر سوى تمثل للظواهرات : فان الأشياء التي نشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقاتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ؛ فاننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ؛ بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الحواس وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما يتلاشيان ، لأن شيئاً من ذلك بما هو ظاهرة لا يمكن أن يوجد في ذاته بل فينا نحن فبحسب : أما طبيعة الأشياء معتبرة في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذي نراها عليه ؛ وهذا الوجه الذي هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات ، وإن يكن لازماً لبني الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاه الخالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أي متقدمة على كل مشاهدة واقعية . ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حدسين خالصين . أما الإحساس فبخلاف ذلك : إنه العنصر الذي تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخرانية » ، أي اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة واطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ؛ وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة طبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أي

حال ان نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذى يكون عاينه حواسنا ، أى حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطى المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلاً للذات لمعرفة . أما معرفتنا لطبيعة الأشياء فى ذاتها فأمر مستحيل علينا ، ولو توصلنا إلى أن نعرف — بأوضح معرفة — ظاهرات تلك الأشياء ، وهى الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثيلات الجزئية لا يستطيع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ، فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو يجعل نظريتها فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقي بحت ولا ينصب على الفحوى : فإن تصور « الحق » مثلاً بمعناه الشائع يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه أشد أنظار العقل رقرقة ؛ غير أن الاستعمال العامى والعمل لا يعنى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور . ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل ذلك إن تصور العامى تصور حسى يدل على ظاهرة فحسب ، لأن الحق لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وإنما تصوره فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية) من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما تمثل جسم فى الحواس فلا يحتوى على شىء يمكن أن يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور شىء وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملاكبة المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائماً متميزة كل التمييز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا إلى أعماق الظاهرة ... »

١٠ — «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية» (١٧٨٣):

(١) تقديم الكتاب (١).

وضعتنا هذه «التمهيدات» لا لطلاب العلم ، بل لمن يعدون أنفسهم لمهنة التعليم . على أن هؤلاء لن يجدوا في كتابنا هذا عرضاً منظماً لعلم جاهز ، وإنما يستعينون به في الكشف عن العلم نفسه :

إن من الباحثين من يرون أن تاريخ الفلسفة — قديمة أو حديثة — عبارة عن فلسفتهم ذاتها . ونحن لم نكتب لهم هذه «التمهيدات» . ويجب عليهم أن ينتظروا إلى أن يتسنى للذين يحاولون أن ينهلوا من مصادر العقل نفسه أن يفرغوا من مهمتهم ، وعندئذ يأتي دورهم في إظهار العالم على ما تحقق لهم . ولكن مما يؤسف له أنهم يرون أن لا شيء يمكن أن يقال إلا وقد قيل من قبل . وهو قول يمكن أن يتخذ تنبؤاً عن كل عمل يتم في المستقبل ؛ لأنه ما دام الذهن الإنساني قد خاض قروناً عديدة في أمور لا حصر لها وعلى أنحاء مختلفة ، فليس أيسر من أن نجد لكل فكرة جديدة شبيهاً لها من بعض الوجوه في أقوال القدماء .

ومقصدي أن أقنع جميع من يرون أن الميتافيزيقا جديدة بالدراسة بأنه لا بد لهم من أن يقفوا عما هم لحظة ، وأن يتجاهلوا كل ما صنع حتى

(١) كانط : «التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية» الترجمة الفرنسية ، جيلان ، باريس ١٩٣٠ ص ٧ مع الترجمة الانجليزية بقلم كاروس ، لندن ص ١ مع (١٣)

اليوم ، وأن يوجهوا همهم أولاً إلى وضع السؤال الآتي : « هل من الممكن إطلاقاً وجود شيء كالميتافيزيقا ؟ »

إذا كانت الميتافيزيقا علماً ، فكيف أنها لم تستطع أن تظفر كالعلوم الأخرى ، بموافقة إجماعية دائمة ؟ وإذا لم تكن علماً ، فكيف استطاعت أن تسترسل في مزاعمها ، وأن تخدع الذهن الإنساني بآمال لا تنقطع أبداً ولا تتحقق أبداً ؟ سواء أثبتنا علمنا أو جهلنا في هذا الصدد فلا بد لنا أن ننهي إلى نتيجة قاطعة عن طبيعة ذلك العلم المزعوم ، لأنه لم يعد من المستطاع أن نبقى معه على هذه الخيال زمنياً طويلاً . ويبدو أنه مما يكاد يستوجب السخرية أنه بينما العلوم الأخرى كلها ماضية في طريق التقدم بلا توقف ، نجد هذا العلم الذي يريد أن يكون عين الحكمة ويلتمس كل واحد قوله الفصل . يدور دائماً في مكانه لا يبرحه ، ولا يخطو إلى الأمام خطوة واحدة وقد نتج عن هذا أن تفرق أتباعه شيعاً ، وليس من المعقول أن الذين يأنسون في أنفسهم المقدرة على النبوغ في العلوم الأخرى يقبلون المجازفة بصيرتهم في هذا العلم الذي يستطيع أي واحد ، مهما يبلغ جهله في الأمور الأخرى ، أن يصدر فيه أحكاماً فاصلة ، لأنه لا يوجد بعد في هذا الباب موازين ولا مقاييس مضمونة لتمييز المعرفة السليمة من الثرثرة التافهة .

وليس أمراً خارجاً عن المألوف في علم كان موضوع بحوث

مستفيضة ، إذ يساور الناس العجب مما بلغه من تقدم ، أن يخطر لأحدهم أن يتساءل هل هذا العلم ممكن وعلى أى وجه . ذلك بأن العقل الإنسانى مولى بالبناء إلى حد أنه كثيراً ما يشيد برجاً ثم يهدمه ليفحص عن طبيعة أساسه . إن من أراد أن يسلك سبيل العقل والحكمة لا تفوته الفرصة أبداً ، ولكن التباطؤ في السعى إلى الإصلاح يجعل تحقيقه دائماً أشد عسراً .

إن تساؤلنا عن إمكان علم ما ينبئ على افتراض أننا نشك في وجوده . ومثل هذا الشك إهانة لأناس ربما كانت كل بضاعتهم هذه الجوهرة المزعومة . ولذلك وجب على من يثير الشك أن يتوقع المعارضة من جميع الجهات ...

بيد أنى لا أتردد في التنبؤ بأن قسارىء هذه « التهميدات » إذا كان قادراً على أن يفكر بنفسه تفكيراً مستقلاً ، سوف لا يتنعم بالشك في علمه المتقدم ، بل إنه سيقنع بعد ذلك كل الاقتناع بأن علماً كهذا لا يمكن أن يوجد ما لم يستوف الشروط التى وضعناها هنا والتى يعتمد عليها إمكانه ؛ وأنه لما كان هذا لم يعمل قط حتى اليوم ، فليس لدينا بعد ميتافيزيقا .

لكن من حيث أن الطلب على الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً ، لأن مصالح العقل الإنسانى الشامل قد ارتبطت بها ارتباطاً وثيق العرى ، فلا بد من الإقرار بأن إصلاحاً حاسماً ، بل أن ميلاداً جديداً للميتافيزيقا ، على

نحو مبتكر لم يسبق إليه ، هو شيء لا مناص من وقوعه على الرغم من العوائق التي يمكن أن تقام في سبيله فترة من الزمان .

* * *

منذ بحوث « لوك » و « لينتز » ، أو بعبارة أدق منذ نشأة الميتافيزيقا بقدر ما نعرف من أقدم حقبة من تاريخها ، لم يحدث شيء هو أبعد تأثيراً في مصير ذلك العلم من الهجوم الذي شنّه عليه « ديفيد هيوم » . لم يلق « هيوم » ضوءاً على هذا الضرب من المعرفة ولكنه لا ريب قد أومض شرارة كان من الممكن أن ينبثق منها الضوء لو أنها مست مائة قابلة للاحتراق ولو أنها وجدت من يتعهد نارا ويرعاها .

كان منطلق « هيوم » من فكرة ميتافيزيقية واحدة ولكنها مهمة ، وهي فكرة « العلة والمعلول » ، مع مشتقاتها من القوة والأثر الخ ... لقد تحدى العقل الذي يزعم أنه ولد هذه الفكرة من نفسه بأن ساءله أن يبين له بأي حق يظن أن شيئاً ما قد أمكن أن يكون شأنه بحيث أنه متى وضع هذا الشيء لزم عنه ضرورة أن يوضع شيء آخر كذلك : إذ أن ذلك هو معنى فكرة « العلة : » وقد أثبت هيوم بدليل لا سبيل إلى نقضه أن من المستحيل على العقل إطلاقاً أن يتعقل « أولانيا » وبواسطة معان ذهنية ، علاقة تنطوي على ضرورة : إننا لا نستطيع البتة أن نرى لم يكون وجود شيء مستلزماً بالضرورة وجود شيء آخر ، ولا كيف يكون تصور مثل هذه العلاقة قائماً على جهة

الأولانية . واستخلص هيوم من ذلك أن العقل قد ضل في هذا المعنى ضللاً بعيداً ، إذ توهم أن هذا المعنى واحد من أبنائه جاء من صلبه ، في حين أنه في الحقيقة ابن زنا ، حملته أمه الخيلة بعد أن أخصبها التجريب فوضعت تمثلات معينة تحت « قانون الترابط » ؛ فاشتبهت على العقل تلك الصورة الذاتية المستمدة منه - وهي ضرورة العادة - بضرورة موضوعية مستمدة من المعرفة . وخلص الفيلسوف من ذلك إلى أن العقل لا يملك القوة على تعقل مثل هذه العلاقات ، ولو على جهة العموم ، لأن معانيه لن تكون حينئذ إلا خيالات محضة ، ولأن جميع معارفه « الأولانية » المزعومة لن تكون إلا تجارب شائعة قد سميت بميسم مزيف . ومعنى هذا أنه لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد البتة شيء من قبيل الميتافيزيقا (١) .

مهما يكن يبدو في النتائج التي انتهى إليها « هيوم » من تعجـل وشطط ، فإنها كانت مع ذلك قائمة على بحث وتمحيص ، وقد كان هذا البحث خليقاً أن يظفر بوافر العناية من جانب أصحاب الأذهان اللماعة

(١) لكن هيوم قد أطلق اسم « الميتافيزيقا » على تلك الفلسفة الهدامة نفسها ، وجعل لها قيمة كبيرة . وقد قال : « إن الميتافيزيقا والأخلاق هما أهم فروع ذلك العلم ، أما الرياضة وعلم الطبيعة فلا تكادان تبلغان هذه الأهمية » . لكن هذا الرجل الثاقب الذهن لم ينظر إلا في المنفعة السلبية الناتجة من الحد من غلواء العقل النظري وتسوية المنازعات الكثيرة وإنهاء المجادلات الطويلة التي أضلت الجنس البشري . لكنه أغفل الضرر الإيجابي الناتج من حرمان العقل من أهم نظراته التي تستطيع وحدها أن ترسم للارادة المقصد الأسمى الذي ينبغي أن نتوخاه جهودها جميعاً

(شكاظ)

من معاصريه ، لتوجيه جهودهم بقدر الإمكان نحو حل للمشكلة أكثر توفيقاً وفي الاتجاه الذي رسمه له : وهذا كله ربما كان ينتج إصلاحاً للعلم شاملاً .

ولكن الحظ العاثر الذي لازم الميثافيزيقا في كل زمان قد شاء أن يكون « هيوم » غير مفهوم من أحد من الناس : وإن المرء لا يسعه إلا أن يحس شيئاً من الألم حين يرى كيف أن خصوم ذلك الرجل — من « ريد » إلى « أوزوالد » إلى « بيتي » وأخيراً إلى « بريستلي » — قد فاتهم عقدة المشكلة فواتاً تاماً ؛ وكيف أنهم إذ سلموا دائماً بما ارتاب هو فيه (١) وأثبتوا في عنف وفي غير قليل من الوقاحة ما لم يخطر قط على باله أن يرتاب فيه (٢) ، قد أغفلوا التفاتاً إلى الإصلاح إغفالاً جعل كل شيء يبقى على حاله وكأن شيئاً لم يحصل قط .

* * *

لم تكن المسألة أن نعرف هل فكرة « العلية » فكرة صحيحة ، وعملية ، ولازمة لكل معرفة للطبيعة : فإن هذا أمر لم يضعه هيوم موضع الشك أبداً ؛ بل المسألة أن نعرف أهى فكرة يتصورها العقل تصوراً « أولانياً » ؟ . وهل لها بهذا الاعتبار حقيقة باطنية مستقلة عن كل تجربة ، ومتضمنة استعمالاً أوسع من استعمالها في موضوعات

(١) يعنى كانط أنهم سلموا بأن تصور العلية من تصورات الذهن « الأولانية » : وهذا ما تشكك فيه هيوم .

(٢) يعنى كانط أنهم أثبتوا أن تصور العلية تصور صحيح ونافع ولا غنى عنه : وهذا ما لم يشك فيه هيوم قط .

التجربة فقط : هذا ما كان « هيوم » ينتظر عنه جواباً . وبالأجمال إنما كانت المسألة هي معرفة « أصل » هذه الفكرة ، لا عدم الاستغناء عنها في الاستعمال . ولو تحدد هذا الأصل لتحددت لنا شروط استعمالها ومجالات تطبيقها من تلقاء نفسها .

إن خصوم هذا الرجل العظيم كان يجب عليهم ، لمعالجة المشكلة علاجاً شافياً ، أن يوغلوا في بحث طبيعة العقل من حيث اشتغاله بالفكر الخالص ، لكن هذا أمر لم يكن يلائم هواهم ، فوجدوا وسيلة أيسر للمماندة دون أى تبصر ، وهى الرجوع « إلى » الحس المشترك « (أو الذوق العام) (١) . أجل إن من أكبر نعم الله على المرء أن يرزقه فهماً مستقيماً ، أو ذوقاً عاماً سليماً كما قد سمى أخيراً . ولكن هذا الفهم الصحيح يجب أن يتجلى في الأعمال بما يبيده المرء من فكر رشيد أو قول سديد ، لا أن يتشدد به كوحى منزل ، كلما أعوزه الدليل المعقول على ما يقول . إن الالتجاء إلى الذوق العام حين يقصر التبصر والعلم لا قبل ذلك : تلك إحدى البدع التى ابتدعتها أهل الفطانة في العصور الجديدة ؛ وبها يستطيع أتفه التثاوين أن يرفع رأسه بكل اطمئنان لمكابرة أمتن الأذهان . ولكن ما دامت هنالك بقية من بصيرة فستصون صاحبها من أن يعمد إلى مثل هذه الأساليب ، فما الالتجاء إلى الذوق العام ، إذا تدبرناه في وضوح ، إلا رجوع إلى رأى الجماهير . ولعمري إن تصفيق الجماهير لأمر ينجل منه الفيلسوف

لكن المهرج الشعبي يزهو به ويتكبر . ويلوح لى أنه كان من حـقـق « هـيـوم » أن يدعى لنفسه نصيباً من الفهم السليم يعدل نصيب « بيتى » وأن يدعى شيئاً آخر لم يرزقه هذا قطباً ، ألا وهو العقل الناقد الذى يفرض القيود على الذوق العام حتى لا يضل فى متاهات النظر العقلى وحتى لا يبت فى شىء — إذا كان المجال مجال العقل وحده — ما دام لا يستطيع أن يبرر مبادئه . وبهذا الشرط وحده يبقى الفهم صحيحاً سليماً . إن الإزميل والمطرقة ربما يكفيان فى صناعة قطعة من الخشب ، ولكن الحفر على النحاس يحتاج إلى الحفر : وكذلك الفهم السليم (١) والفهم النظرى (١) كلاهما نافع ، ولكن كل فى مجاله : فأحدهما نافع فى الأحكام التى تستعمل مباشرة فى التجربة ، والثانى فى الأحكام الشاملة المستمدة من التصورات الخالصة ، كما فى الميتافيزيقا ؛ ففي هذا المجال لا يحق للذوق السليم أن يطلق أحكاماً ، وإن يكن قد تسمى بهذا الاسم الذى لا ينطبق عليه فى حقيقة الأمر .

* * *

إنى أعترف فى صراحة بأن تنبيهه « ديفيد هيوم » هو أول شىء أيقظنى من سباتى القطعى منذ سنوات عديدة ، وهو الذى وجه بحوثى فى الفلسفة النظرية وجهة جديدة كل الجدة . شتان ما كان بينى وبين التسليم بالنتائج التى انتهى إليها والتى إنما نشأت من أنه لم يكن يتمثل المشكلة فى جملتها وإنما تناولها من جانب واحد ، وهو بجانب لا يستطيع

وحده دون نظر في المجموع أن يفسر لنا شيئاً . إننا إذ انطلقنا من فكر محقق ولكن غير مبسوط قد تركه لنا آخر ، صبح لنا أن نأمل بمداومة التفكير أن نذهب إلى أبعد مما ذهب الرجل الألعى الذي أمدنا بالشرارة الأولى لهذا الضوء .

لهذا حاولت أولاً أن أرى إذا كان من الممكن أن نتمثل اعتراض « هيوم » في صورة عامة . وسرعان ما رأيت أن فكرة (العلاقة بين العلة والمعلول ليست هي الفكرة الوحيدة التي بفضلها يتصور الفهم « أولانيا » علاقات بين الأشياء ، وتبينت فضلاً عن ذلك أن الميتافيزيقا مؤلفة كلها من مثل تلك العلاقات ، فأردت أن أستوثق من عددها ، ورغبت في ردها إلى مبدأ واحد ، فنجحت في ذلك ، ثم انتقلت إلى استنباط هذه التصورات من ذلك المبدأ ، بعد أن استيقنت أنها لم تستمد من التجربة وهو ما كان يخشاه هيوم ، وإنما مصدرها الفهم الخالص . وهذا الاستنباط الذي كان يبدو أمراً مستحيلاً في نظر سلفي الأريب ، والذي لم يخطر على بال أحد قبله ، وإن يكن كل واحد يستعمل هذه التصورات بكل اطمئنان دون فحص عن الأساس الذي تقوم عليه قيمتها الموضوعية - أقول قد كان هذا الاستنباط أصعب ما يشرع فيه الناظر الذي يبتغي مصلحة الميتافيزيقا : والأدهى من هذا أن الميتافيزيقا على نحو ما كانت ، لم تستطع هاهنا أن تمدني بأي معونة ، لأن هذا الاستنباط وحده إنما يجعل الميتافيزيقا ممكنة : أما وقد نجحت في حل مشكلة « هيوم » ، لا بالنسبة إلى حالة معينة فحسب بل بالنسبة إلى ملكة العقل

الخالص بأسرها ، فقد تيسر لي أن أتقدم في اطمئنان ، وان يمكن تقديم دائماً ببطيئاً ، نحو الغاية التي رسمتها وهي أن أحدد كل مجال العقل الخالص حدوده ومحتوياته ، وذلك على جهة الاستيعاب وطبقاً لمبادئ عامة : وهذا ما تحتاج الميتافيزيقا إليه لكي تشيد بناءها وفقاً لمنهج يمكن الاطمئنان إليه .

* * *

ولكني أخشى أن يحصل لكتابي « نقد العقل الخالص » ، الذي يعالج حل المشكلة الهيومية مبسوطاً في أوسع نطاق ممكن ، ما حصل للمشكلة نفسها حينما أثرت أول مرة ؛ وأكبر الظن أن هذا الحل لن يحكم عليه حكماً صحيحاً ، لأنه لن يفهم فهماً صحيحاً ؛ ولن يفهم فهماً صحيحاً ، لأن القراء قد يوثرون أن يتصفحوا الكتاب تصفحاً عابراً دون أن يمعنوا النظر فيه من أوله إلى آخره ؛ وهم لن يكلفوا أنفسهم هذا العناء ، لأن الكتاب وعر المسلك وفيه غموض ومخالفة لكل الآراء المألوفة ، فضلاً عن أنه مطول ممل . لكنني أعترف مع ذلك بأنني لم أكن أتوقع أن أصبح الفلاسفة يجأرون بالشكوى من قلة إقبال الجمهور على قراءتهم والافتقار إلى السهولة والتسويق ، ونحن أمام خطر يهدد وجود معرفة ملأت أسماع الدنيا وليس للإنسانية عنها غناء ، معرفة لا يستطيع تدعيم بنائها إلا وفقاً لأدق قواعد المنهج العلمي المضبوط . أجل إن التبسيط ممكن في المستقبل ولكنه في البداية غير مقبول . أما الشكوى من أن هنالك

شيئاً من الغموض نشأ بعضه من أن المشروع ضايف ، بحيث يجعل من الميسور أن يغفل القارئ عن النقط الرئيسية في البحث ، فهي شكوى لها وجهاتها ، وبودي أن أتناولها في هذه « التمهيدات » .

سيفي كتاب « نقد العقل الخالص » الذي يعرض ملكة العقل الخالصة ، كل نطاقها وحدودها هو الأساس الذي تستند إليه هذه التمهيدات من حيث هي تمرينات تحضيرية : لأن نقدنا ينبغي أولاً أن توطئ أركانه ليكون علماً تاماً وافياً ، قبل أن نفكر في أن نترك الميتافيزيقا على المسرح ، بل قبل أن يكون لدينا أمل بعيد في بلوغها .

ولقد جرت العادة ، منذ زمان طويل ، على أن نرى المعرفة القديمة البالية وقد برزت للناس على أنها جديدة ، فخلع عليها ثوب مذهبي قشيب فصل على طراز عجيب وتحت أسماء جديدة . وأغلب القراء قد لا يتوقعون من « النقد » شيئاً غير هذا . لكن هذه « التمهيدات » ستبين لهم أن هاهنا علماً جديداً كل الجدة ، ربما لم يخطر على بال أحد من قبل ، بل إن نفس فكرته كانت مجهولة ، وليس شيء مما تم حتى اليوم يمكن أن يكون ذا نفع له ، اللهم إلا ما يستفاد من شكوك « هيوم » ، على أن « هيوم » نفسه لم ينتبه إلى إمكان هذا العلم الصوري ، وإنما أراد أن يتود سفينته إلى مرفأ الأمان ، فرسا على شاطئ التشكك ، وتركها هنالك للركود والعطب . أما أنا فقصدي أن أقدم لها ريانا يستطيع بمراعاة الأصول الصحيحة لفن الملاحة ، وهي الأصول المستمدة من علم الكرة

الأرضية ، ويستطيع بعد التزود ببوصلة وخريطة بحرية وافية ، أن يقود السفينة في أمان واطمئنان إلى حيث يشاء ...

* * *

إن أكثر الكتاب لم يرزقوا من نفاذ الأسلوب وأخذ في الوقت نفسه بمجامع القلوب مثل حظ « هيوم » ، ولا من رصانته ورشاقته مثل حظ « موسى مندلسون » . بيد أنه كان في مقدوري أنا أيضاً أن أجعل كلامي في تناول الجمهور .. لو كان غرضي مقصوداً على أن أرسم مشروعا وأن أترك لغيري لإنجازه ، ولو لم يكن همي خدمة العلم الذي وقفت بجهودي عليه زماناً طويلاً . والواقع أن المرء يحتاج إلى قدر كبير من الصبر والثبات وإلى غير قليل من إنكار الذات أيضاً ، لكن يؤثر على الظفر بنجاح مباشر عاجل الأمل في استحسان مؤجل ولكنه أدوم وأبقى ...

والآن وقد أتممت العمل أقدم هنا تخطيطاً استطعت أن أرسمه وفقاً للمنهج التحليلي ، في حين أن العمل نفسه كان لابد من تحريره وفقاً للمنهج التأليفي ، وذلك لكي يتيسر للعلم أن يعرض كل معاقده ومفاصله باعتباره الهيكل الملمكة خاصة من ملكات المعرفة في ارتباطها الطبيعي .

وإذا كان من القراء من لا يزال يجد نغوضاً في هذا التخطيط الذي أنشره على أنه تمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية ، فليذكر أن كل واحد ليس ملازماً بأن يشتغل بالميتافيزيقا ، وأن كثيرين من أصحاب المواهب يتعين عليهم أن يستعملوها في أمور غير البحوث العقلية البحتة ؛ ولكن من يشرع

في الحكم على الميتافيزيقا لابد أن تتوافر فيه الشروط التي وضعت هنا ويجب عليه إما أن يسلم بالحل الذي أدليت به أو أن ينقضه نقضاً وافياً وأن يستبدل به غيره ...

وأود أن أنبهه أخيراً إلى أن هذا الغموض الذي كثر التشديد به - وقد ألف الناس أن يتخذوه عذراً لكسلهم أو عجزهم - له أيضاً فوائده : لأن كل من يلتزمون الصمت الرشيد في كثير من العلوم يتكلمون في الميتافيزيقا كلام العلماء الثقات ، ويطلقون فيها أحكاماً جريئة معتمدين على أن جهاتهم فيها لا يظهر التباين بينه وبين علم الآخرين ظهوراً جلياً ، وإن كان يخالف المبادئ النقدية السليمة التي يحل لنا أن نشيد بها في كلمات « فرجيل » : « تذود أفراد النحل عن خلاياها ذكورها ، تلك الأسراب الحاملة » .

(ب) في منابع الميتافيزيقا .

لو أردنا أن نتناول معرفة على اعتبار أنها « علم » ، ويجب أولاً أن نتمكن من تحديد الخصائص التي تميزها على وجه الدقة ، تلك الخصائص التي لا تشترك فيها مع غيرها ، أو بالاجمال تلك التي تكون « خاصة » بها ، وإلا اختلطت حدود العلوم كلها ، ولم يكن في مقدور أحد أن يعالج أيها منها بما يلائم طبيعة معالجة تعمق واستيعاب .

وخصائص العلم قد ترجع إلى اختلاف في « الموضوع » أو في منابع المعرفة أو في نوع المعرفة وقد ترجع إلى هذه الأشياء كلها . وإذن فعلى هذا الأمر تتوقف فكرة إمكان العلم وحدوده .

ونقول أولاً إن منابع المعرفة الميتافيزيقية ، بسبب مفهوميها نفسه ، لا يمكن أن تكون تجريبية ، لأن مبادئها - ولا أعني أحكامها (١) - فحسب ، بل تصوراتها الأساسية (٢) كذلك - ينبغي أن لا تستمد من التجربة إطلاقاً ، إذ ينبغي أن لا تكون معرفة طبيعية بل معرفة ميتافيزيقية ، أى معرفة تقع وراء التجربة . وبذلك لن يكون أساسها التجربة الخارجية ، التى هى مصدر علم الطبيعة بمعناه الدقيق ، ولا التجربة الداخلية التى هى قوام علم النفس التجريبي . فهى إذن معرفة « أولائية » (٣) ، أى صادرة عن الفهم الخالص والعقل الخالص .

ولكنها من هذه الجهة لا تميز عن الرياضة الخالصة ، ومن ثم يجب أن يطلق عليها اسم « المعرفة الفلسفية الخالصة » . ولكى يفهم هذا التعبير أشير إلى كتاب « نقد العقل الخالص » (٤) ، إذ أوضحت بما فيه الكفاية ، الفرق بين هذين الضربين من استعمال العقل . وبذلك أكون قد فرغت مما يتعلق بمنابع المعرفة الميتافيزيقية .

(ج) الفرق بين الأحكام « التأليفية » والأحكام « التحليلية » بوجه عام :

لا ينبغي أن تنطوى المعرفة الميتافيزيقية إلا على أحكام « أولائية »

(١) Grundsätze

(٢) Grundbegriffe

(٣) a priori

(٤) « المنهجية الترنسندنتالية » ، الفصل الأول ، القسم الأول

وذلك ما تقتضيه الميزة الخاصة لمنابعها : ولكن مهما يكن أصل الأحكام أو حال صورتها المنطقية ، فإن بينها اختلافاً من حيث فحواها — يجعلها إما أن تكون « توضيحية » ، لا تضيف شيئاً إلى مضمون المعرفة ، أو « موسعة » ، تزيد المعرفة المعطاة : ويمكن أن تسمى الأولى أحكاماً تحليلية ، والثانية أحكاماً « تأليفية » .

والأحكام التحليلية لا تعبر عن شيء في المحمول إلا وقد وقع في الفكر من قبل عند تصور الموضوع ، وإن يكن ذلك على نحو أقل وضوحاً ووعياً . فاذا قلت : « جميع الأجسام ممتدة » ، فإنى لم أوسع البتة تصورى للأجسام ولكنى حللته فحسب ، لأن الامتداد قد وقع في الفكر حقاً حين تصور الموضوع قبل صياغة الحكم ، وإن لم يصرح به ومن ثم فهو حكم « تحليلي » : وبخلاف ذلك حكمنا بأن « جميع الأجسام ثقيلة » يتضمن في المحمول شيئاً لم نفكر فيه فعلاً عند تصورنا العام للأجسام ؛ وإذن فهو يزيد معرفتى بما يضيفه إلى تصورى ، ويجب تبعاً لذلك أن يسمى حكماً « تأليفيًا » .

(د) المبدأ المشترك لجميع الأحكام التحليلية هو مبدأ عدم التناقض :

جميع الأحكام التحليلية تعتمد اعتماداً كلياً على مبدأ عدم التناقض وهى بطبيعتها مغارف « أولائية » سواء أكانت التصورات التى تزودها بالمادة تجريبية أم غير تجريبية.

ذلك أنه لما كان المحمول في حكم تحليلي إيجابى متضمناً من قبل

في تصور الموضوع ، فإنه لا يمكن أن ينفي عنه دون أن تقع في التناقض والخال في عكسه كذلك فهو منفي بالضرورة عن الموضوع في حكم تحليلي ولكن سلبى ؛ وذلك تبعاً لمبدأ التناقض نفسه . وذلك شأن القضيتين : « كل جسم ممتد » و « لا جسم غير ممتد (أى بسيط) » .

(هـ) الأحكام التأليفية تقتضى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض :

ولهذا السبب عينه كانت جميع القضايا التحليلية قضايا « أولانية » ، ولو كانت التصورات فيها تجريبية . فمثلاً : « الذهب معدن أصفر » ؛ لكى أعرف هذا لا أحتاج إلى تجربة جديدة خارج تصورى للذهب ، وتصورى هذا مشتمل على أن هذا الجسم أصفر وعلى أنه معدن . والواقع أن تصورى قد انحصر في هذا الأمر ، فلم يكن على « إلا أن أحله ، دون أن أبحث عن شيء سواه خارج عنه .

الأحكام التأليفية منها « آخرانية » (a posteriori) أصلها تجريبي ومنها يقينية « أولانية » (a priori) مصدرها الفهم والعقل الخالصان . ولكن هذين النوعين يتفقان في أنهما لا يمكن بحال أن يوجد من المبدأ الأساسى للتحليل ، أعنى من مبدأ عدم التناقض وحده ، لأنهما يتطلبان مبدأ آخر يغيره كل المغايرة ، ولو أنه من اللازم دائماً ، مهما يكن مصدر اشتقاقهما ، أن يخضعا لمبدأ التناقض . والواقع أنه لا شيء ينبغى أن يخرج عن هذا المبدأ ، ولو أنه ليس في الامكان أن يشتق منه كل شيء . وسأشرع أولاً في تصنيف الأحكام التأليفية .

١ - الأحكام « التجريبية » أحكام تأليفية دائماً . فن غير

المعقول أن نقيم حكماً تحليلياً على التجربة ، إذ أن تصوري كاف لصياغة هذا الحكم ، دون حاجة إلى شهادة من التجربة . فقولنا : « الجسم ممتد » قضية ثابتة تبوتاً « أولانياً » وليست حكماً تجريبياً ، إذ أننا قبل أن نتجه إلى التجربة كان لدينا في التصور جميع شروط الحكم ، ولم يكن علينا إلا أن نستخرج منه المحمول وفقاً لمبدأ التناقض . وبهذا يكون لدينا في الوقت نفسه شعور بضرورة الحكم ، تلك الضرورة التي لم يكن في وسع التجربة أن توصلنا إليها .

٢ — « الأحكام الرياضية كلها تأليفية » : هذه قضية يبدو — حتى هذه الساعة — أن الذين حللوا العقل الإنساني قد غفلوا عنها تماماً . بل يبدو أنها تعارض جميع افتراضاتهم معارضة صريحة ، وإن تكن القضية يقينية بلا ريب ، وعلى جانب كبير من الأهمية في نتائجها : فإن الناس لما وجدوا أن استنتاجات الرياضيين تجري كلها وفقاً لمبدأ التناقض (وهو ما تتطلبه طبيعة كل يقين « ضروري » (١)) توهموا أن البديهيات قد عرفت بمقتضى مبدأ التناقض نفسه . وقد كان ذلك خطأ كبيراً : لأن القضية التأليفية يمكن يقيناً أن تدرك تبعاً لمبدأ التناقض، ولكن من جهة واحدة فقط ، من جهة أن في الامكان أن تفترض قضية أخرى تأليفية تستخلص منها ، لا من حيث هي في ذاتها إطلاقاً .

(١) ضروري = apdiktsch لفظ استعاره كانط من أرسطو الذي كان يستعمله بمعنى « ما هو يقيني لا نزاع فيه » . وهو في مقابل القضايا الجدلية ، أي الأقوال التي تختمل الجادلة فيها .

وأول ما يجب أن نلاحظه أن القضايا الرياضية بمعناها الدقيق هي دائماً أحكام « أولانية » لا تجريبية ، لأنها تحمل معها ضرورة لا يمكن الحصول عليها من التجربة . ولكن إذا لم يسلم لي بهذا الأمر ، فلأنى أقصر قولى على الرياضيات الخالصة ، التى يقضى نفس مفهومها بأن تكون منطقية على معرفة خالصة « أولانية » لا معرفة تجريبية .

قد يظن أول الأمر أن القضية $١٢ = ٥ + ٧$ إنما هي قضية تحليلية ناتجة من تصور حاصل جمع سبعة وخمسة وفقاً لمبدأ التناقض . ولكننا إذا أنعمنا النظر فيها تبيننا أن تصور حاصل جمع ٧ و ٥ لا يحتوى على شيء سوى الجمع بين العددين فى عدد واحد ، دون أن يخطر فى الذهن إطلاقاً ما هو هذا العدد المعين الذى يجمع بينهما . وتصور ١٢ لا يقع فى الفكر بتاتاً لجرد التفكير فى الجمع بين ٧ و ٥ . ومهما أردنا أن نحمل حاصل الجمع فلن نجد العدد ١٢ فى التصور ؛ فيجب أن نجاوز هذه التصورات مستعينين بالحدس (١) الذى يطابق أحد هذين العددين ، كأن يكون خمس أصابع اليد ، أو خمس نقاط (كما صنع « سيجر » فى كتابه الحساب) . ويجب أن نضيف على التعاقب وحدات الخمسة المعطيات من الحدس إلى تصور سبعة . وإذا فتصورنا قد اتسع حقاً بقضية $١٢ = ٥ + ٧$ ، وقد أضفنا إلى التصور الأول تصوراً جديداً لم يقع فى فكرنا من قبل . ومعنى هذا أن القضايا الحسابية هي دائماً تأليفية ؛ وهذا ما نتبينه بصورة أوضح إذا تناولنا

(١) يقصد كانيط بالحدس (Anschauung) صورة عيانية مشخصة .

أعداداً أكبر : ففي مثل هذه الأحوال يتضح لنا أننا مهما تدبرنا ودققنا في تحليل تصوراتنا ، دون أن نستعين بالحدس ، فلن نجد حاصل الجمع .

وكل بديهيات الهندسة الخالصة غير تحليلية كذلك . فمثلاً : « الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين » هذه قضية تأليفية : لأن تصوري « للمستقيم » لا يتضمن فكرة عن « الكم » بل ينطوي على « كيف » فحسب . وإذن فصفة « القصير » قد أضيفت بتمامها ، ولا يمكن الحصول عليها بأي تحليل لتصور الخط المستقيم . ومن ثم كان لا بد هنا من الاستعانة بالحدس ، فهو وحده يجعل التأليف ممكناً .

صحيح أن بعض البديهيات الأخرى التي يسلم بها علماء الهندسة هي على التحقيق بديهيات تحليلية ، وتعتمد على مبدأ التناقض . ولكنها باعتبارها قضايا هوية ، إنما يكون استعمالها في ربط المنهج ، لا باعتبارها هي نفسها مبادئ ، مثال ذلك : $a = a$ والكل مساو لنفسه أو $(a + b) < a$ أو الكل أعظم من الجزء . لكن هذه البديهيات نفسها ، وإن تكن صحيحة من حيث التصورات الخالصة ، لا يسلم بها في الرياضيات ، إلا أنها يمكن أن تتمثل في حدس .

والسبب في شيوع اعتقادنا بأن محمول هذه القضايا « الضرورية » موجود من قبل في تصوراتنا ، وأن الحكم تحليلي تبعاً لذلك ، إنما هو التباس في التعبير يجعلنا نظن أن محمولاً معيناً هو بالضرورة متضمن في فكرتنا عن تصور معطى ، وأن هذه الضرورة متعلقة بالتصور . ولكن ليست

المسألة « ماذا يجب أن نضيف » بالفكر إلى التصور المعطى ، بل المسألة هي « ما الذى نفكر فيه فعلا » ولو بصفة غامضة ، فى التصور . ويبدو حينئذ أن المحمول ملازم بالضرورة لهذه التصورات ولكن لا بصفة مباشرة ، بل عن طريق حدس يضاف إليها .

وللمعرفة الرياضية الخاصة خاصية تميزها من جميع المعارف « الأولانية » الأخرى ، وهى أن سيرها لا يكون من « التصورات » إطلاقاً ، بل عن طريق « بناء » التصورات (انظر : « نقد العقل الخالص » الباب الثانى ، المنهجية الترنسندنتالية ، الفصل الأول ، القسم الأول) (١) . وإذن فمن حيث أنه يتحتم عليها فى قضاياها أن تتجاوز التصور ، لتصل إلى ما يشتمل عليه الحدس الذى يطابقه ، فإن هذه القضايا لا يمكن ولا ينبغى الحصول عليها عن طريق تشريح التصورات أى بطريقة تحليلية ؛ وإذن فهى كلها تأليفية .

لا يسعى إلا أن أنبئه إلى الضرر الذى لحق الفلسفة من جراء إهمال هذه الملاحظة البسيطة الهيئته فى ظاهر الأمر (٢) ، حينما استجاب هيوم لهاتف فى نفسه ، جدير بفيلسوف ، فاندفع يلقى نظرة شاملة على كل ميدان المعرفة الخاصة « الأولانية » ، ذلك الميدان الذى يدعى

(١) انظر ترجمة نورمان كيب سميث (بالانجليزية) ، ص ٥٧٦ بع وترجمة بارنى (بالفرنسية) ص ١٩٤ بع .

(٢) يعنى كائط هنا التفرقة بين العلوم القائمة على التصورات ، والعلوم القائمة على بناء التصورات .

الفهم الانساني أن له فيه حيازات واسعة، تعجل ففصل عنه قطاعاً بأسره هو في الحقيقة أهمها وأعظمها قيمة ، وهو قطاع الرياضيات الخالصة ، فقد ظن أن طبيعة الرياضيات ، وإن شئت فقل دستورهما ، قائم على مبادئ مختلفة تمام الاختلاف ، أي على قانون التناقض وحده . ومع أنه لم يستعمل المصطلحات التي استعملها ولم يقسم القضايا تقسيماً شكلياً وكلياً على نحو ما صنعت هنا ، إلا أن كلامه شبيه بهذا القول : إن الرياضيات الخالصة لا تشتمل إلا على قضايا « تحليلية » في حين أن الميتافيزيقا تشتمل على قضايا تأليفية « أولانية » . وقد كان في هذا خطأً خطاً كبيراً ، وكان لهذا الخطأ أثر حاسم وخيم على نظرتهم في جملتها ، فإنه لو لم يقع فيه لاستطاع أن يوسع مشكلاته عن أصل أحكامنا التأليفية ، مجاوزاً بها تصوره الميتافيزيقي للعلوية ولاستطاع أن يدخل فيها إمكان الرياضيات الخالصة « الأولانية » لأنه كان يستطيع أن ينظر إلى الرياضيات على أنها تأليفية كذلك . ولكنّه حينئذ ما كان يستطيع إطلاقاً أن يقيم قضايا الميتافيزيقية على التجربة وحدها دون أن يخضع بديهيات الرياضة الخالصة للتجربة كذلك ، وهو أمر قد كان هيسوم من نفاذ الذهن ما يمنعه من أن يصنعه . ولو سارت الميتافيزيقا في رفقة الرياضة لوجدت في هذه الصحبة الطيبة ما يجنبها أن تعامل معاملة سيئة ، لأن الضربات التي وجهت إلى الميتافيزيقا كانت تصيب الرياضة أيضاً ، وما كان هذا قصد هيسوم ، وما كان يمكن أن يخطر بباله . لو كان الأمر كذلك

لكننا وجدنا هذا الرجل الألعى يتأدى إلى اعتبارات لا بد أن تكون مشابهة للاعتبارات التي تشغل بالنسبة الآن ولكنها كانت تظفر بقيمة عالية وتناول مكانة فائقة بفضل أسلوبه الرائع الذي لا يبارى .

٣ - (العلم الطبيعي - الفيزيقا - يشتمل على أحكام تأليفية « أولانية » من حيث هي مبادئ . وسأقتصر على ذكر عدد قليل من القضايا للتمثيل على ذلك : القضية التي تنص على أن كمية المادة في جميع التغيرات التي تحدث في العالم الجسماني تبقى بلا تغيير ، أو القضية التي تقول إنه في جميع انتقالات الحركة لا بد أن يكون الفعل ورد الفعل متساويين دائماً . وواضح أن القضيتين ليستا فحسب ضروريتين و « أولانيتين » في الأصل ، بل هما كذلك تأليفيتان : لأن في تصور المادة لا أتعلق دوامها بل حضورها في المكان حين تشغله . فأنا في الحقيقة أجاوز تصور المادة لكي أضيف إليه « أولانيا » في الفكر شيئاً لا أتعلقه فيها . وإذن فالقضية ليست تحليلية بل تأليفية ، ولكنها متعلقة « أولانيا » . وكذلك القضايا الأخرى التابعة للجزء الخالص من العلم الطبيعي (١) .

(هـ) ملاحظة على التقييم العام للأحكام التحليلية وتأليفية :

هذا التقسيم لا غنى عنه لنقد الفهم الانساني ، وكذلك فهو خلاق أن يكون كلاسيكياً ، وإن كنت لا أرى إذا كان له في غير هذا المجال كبير فائدة . ولكن هنا هو السبب في أن الفلاسفة « القطعيين » الذين داوموا على البحث عن منابع الأحكام الميتافيزيقية في الميتافيزيقيا

(١) هذه الفقرة سقطت من الطبقات الألمانية .

وحدها لا خارجيها في قوانين العقل الخالصة ، قد أغفلوا هذا التقسيم الذي يبدو جليلاً لا خفاء فيه . ولذلك وجدنا « فولف » الشهير و « باومجارتن » تابعه الأملعي يلتزمان البرهان على « مبدأ السبب الكافي » — وواضح أنه تأليفى — في مبدأ التناقض . غير أنى رأيت مع ذلك في « محاولات » لوك عن الفهم الانسانى ، إشارة إلى تقسيمى هذا : فتمده وجدته في الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، الفقرة التاسعة وما يليها ، بعد أن تحدث عن العلاقات المختلفة بين التمثلات في الأحكام ، وعن منابعها فوضع واحدة منها ، الهوية أو التناقض (وهى الأحكام التحليلية) والأخرى في وجود التمثلات معا في موضوع ما (وهى الأحكام التأليفية) — وجدته يعترف في الفقرة العاشرة بأن معرفتنا « الأولانية » لهذه العلاقة الأخيرة ضئيلة جداً لا تكاد أن تكون شيئاً . ولكن في ملاحظاته عن هذا النوع من المعرفة لا نجد إلا قليلاً جداً من الأمور الواضحة التى تنتهى بنا إلى قواعد ؛ فلا محل للعجب من أن أحداً ، حتى ولا « هيوم » لم يهتد بها فينصرف إلى التفكير في هذا النوع من القضايا : لأن مثل هذه المبادئ العامة والمحددة معاً لا يتيسر تعلمها عن رجال آخرين لم تتمثلها أذهانهم إلا في غموض .

فالواجب أن نصيها بتفكيرنا الشخصى ، وعند ذاك نجدها في مواضع أخرى لم يكن من الميسور أن نجدها فيها أول الأمر ، لأن المؤلفين أنفسهم لم يكونوا يعلمون أن هذه الفكرة نفسها قد كانت أساساً لتفكيرهم الخاص ؛ إن الذين لم يفكروا قط تفكيراً مستقلاً قد أرتوا مع ذلك من نفاذ الذهن

ما يتيح لهم أن يكتشفوا كل شيء ، بعد أن يكون غيرهم قد نبههم إليه ،
فما قد قيل منذ زمان طويل ، مع أن أحداً لم يستطع أن يتبينه هنالك
من قبل .

(و) هل الميتافيزيقا ممكنة اطلاقاً ؟

لو صح أن هنالك ميتافيزيقا في مقدورها أن تثبت نفسها علماً ، ولو
كان في استطاعة المرء أن يقول : ها هي ذي الميتافيزيقا ، فتعلمها تقتنع
بصحتها اقتناعاً راسخاً لا يترزعزع ، إذن لكان السؤال الذي وضعناه :
« هل الميتافيزيقا ممكنة » سواء لا لزوم له ، ولما بقى غير سؤال واحد —
هو أشبه بأن يكون امتحاناً لفطنتنا من أن يكون دليلاً على وجود الشيء
نفسه — وهو : « كيف كانت الميتافيزيقا ممكنة ؟ وكيف تيسر للعقل أن
يصل إليها ؟ » .

واكن العقل الإنساني لم يصادفه في أمر الميتافيزيقا مثل هذا التوفيق ؛ فلا يوجد
كتاب واحد تستطيع أن تشير إليه كما تشير مثلاً إلى كتاب « إقليدس »
وتقول : هذا ميتافيزيقا ، وإنك واجد فيه أشرف أغراض هذا العلم ،
معرفة الموجود الأعلى ، ومعرفة العالم الآخر ، وقد أقيم الدليل عليها من
مبادئ العقل الخالص : صحيح أن في إمكان المرء أن يدلنا على كثير من
القضايا هي يقينية ضرورية لم ينازع فيها أحد قط ؛ ولكنها كلها قضايا
تحليلية ، وتتعلق بمواد الميتافيزيقا والأدوات اللازمة لبنائها أكثر مما تتعلق
بتوسيع نطاق معرفتنا ، وهو الأمر الذي يفترض أننا نبغيه من
دراسة الميتافيزيقا . بل لو أنك تناولت قضايا تأليفية (مثل مبدأ السبب
الكافي) لم تبرهن عليها أبداً بمحض العقل وبالتالي « أولانيا » كما كان

الواجب عليك ، ولكن قد سلم لك بها عن طيب خاطر ، فإنك حين تريد أن تستعملها في غرضك الرئيسي تنساق إلى أقاويل غير مقبولة وبعيدة عن اليقين بعداً كان من آثاره في كل زمان أن إحدى الميتافيزيقات تجيء مناقضة للأخرى إما من حيث الأقاويل ذاتها أو من حيث الأدلة عليها ، وبذلك تولت بنفسها هدم ادعائها الحصول على موافقة باقية . إن نفس المحاولات المبذولة لإقامة هذا العلم كانت السبب الأول في ظهور التشكيك الذي هو منجى من التفكير ، يسلك فيه العقل مع نفسه سبيلاً من العنف لا يمكن أن يكون مصدراً إلا شدة يأسه من الوصول إلى شفاء غليله وتحقيق أهم مقاصده . ذلك أن الناس قبل أن يشرعوا بزمّن طويل في استجواب الطبيعة على طريقة منهجية ، كانوا يعتمدون على استفتاء العقل وحده على حياله ، بعد أن بلغ قدراً من الدربة اكتسبها من التجربة المعتادة ؛ فالواقع أن العقل حاضر فينا دائماً ، أما قوانين الطبيعة فيتطلب اكتشافها عناء في البحث في أغلب الأحيان كذلك أخذت الميتافيزيقا تطفو على السطح كالزبد لا يكاد يتجمع حتى يذهب بجفاء ويظهر بعده على السطح زبد جديد ، فيتلقاه بعض الناس دائماً في شغف ، في حين أن بعضهم يعدلون عن البحث عن علة الظاهرة في الأعماق ، ويظنون أنهم قد أظهروا ما لديهم من حكمة حين سخروا مما بذل الأولون من جهد لا غناء عنه .

وإذن فمن حيث أننا قد سئمنا من القطعية التي لا تعلمنا شيئاً ، ومن الارتيازية التي لا تبشرنا بشيء على الإطلاق ، حتى ولا

براحة البال التي ينعم بها الجهل المطمئن ، ولما كنا قد بينا أهمية المعرفة التي نحتاج إليها ، وكنا قد أصبحنا بالتجربة الطويلة نرتاب في جميع المعارف التي نحسب أننا ملمون بها والتي تظهر لنا تحت عنوان العقل الخالص ، فلم يعد باقياً لدينا إلا سؤال نقدي ، إذا أجبنا عليه استطعنا أن ندبر مسلكنا في المستقبل وهذا السؤال هو : « هل الميتافيزيقا ممكنة على الإطلاق ؟ » . ولكن هذا السؤال لا يجاب عليه عن طريق الارتيازية المؤدية إلى إثارة اعتراضات على أقوال معينة وردت في ميتافيزيقا بعينها (لأننا في الوقت الحاضر لا نسلم بعد بصحة أي ميتافيزيقا) ، ولكن الإجابة يجب أن نستخلصها من الصيغة التي لدينا عن مثل هذا العلم الذي لا يزال حتى الآن « إشكالياً » فحسب (١) .

عالجت هذه المسألة ، في « نقد العقل الخالص » ، على نحو تألفي ، أي عن طريق التحري في داخل العقل الخالص ذاته ، باذلاً الجهد لكي أحدد ، في ذلك المصدر نفسه ، عناصر وقوانين استعماله الخالص . وهذه المهمة عسيرة وتتطلب قارئاً عقده العزم على أن ينفذ بالفكر شيئاً فشيئاً إلى نسق لا يجعل أيّاً من المعطيات دون العقل أساساً ومن ثم يحاول أن ينمي المعرفة كلها من بذورها الأصلية ، دون الاستناد إلى واقعة من الوقائع . أما « التهييدات » فما ينبغي لها إلا أن تكون تمارين إعدادية ، والأخلق بها أن تبين ما يجب أن

(١) « الاشكالي » هو ما كان محل أخذ ورد ولم يستقر بعد .

يعمل لوضع علم موضع التحقيق بقدر الإمكان، لا أن تعرض العلم ذاته . فلا بد لها إذن من الاستناد إلى شيء قد ظفر بثقتنا ، ومنه نستطيع أن نمضي مطمئنين ، وأن نصعد حتى نبليغ المنابع التي لا نعرفها بعد ، تلك المنابع التي سيؤدي اكتشافها ليس فقط إلى تفسير ما كنا نعلمه من قبل ، بل وإلى إيقافنا في الوقت نفسه على جملة من المعارف العديدة قد انبثقت كلها من تلك المنابع عينها . فنهج التمهيدات ، ولا سيما تلك التي تتوخى إعداد الأذهان لميتافيزيقا مستقبلية ، سيكون إذن منهجاً تحليلياً .

والكن مما يسعد الحال أننا وإن لم نستطع أن نسلم بأن الميتافيزيقا من حيث هي علم واقعية ، إلا أننا نستطيع أن نتول مطمئنين بأن بعض المعرفة التأليفية الخالصة الأولانية واقعية ومعطاة ، أعني الرياضة الخالصة والعلم الطبيعي الخالص ، لأن كلا من هذين العلمين يحوى قضايا قد سلم بيقينها تسليماً ضرورياً، إما عن طريق العقل وحده ، وإما عن طريق الإجماع الناشئ عن التجربة ، وهذا مع أنها مستقلة عن التجربة . وإذن فلدينا على الأقل معرفة تأليفية أولانية لا نزاع فيها ، وليس علينا أن نتساءل هل مثل هذه المعرفة ممكنة (لأنها واقعية) ، بل كيف تكون ممكنة ، لكي يتيسر لنا أن نستخلص من مبدأ الإمكان بالنسبة للمعرفة المعطاة ، إمكان جميع المعارف الأخرى التأليفية الأولانية .»

١١ - بيان جديد عن المثالية « الترنسندنتالية » (١٧٨٣) :

« مثل لحكم عن « النقد » سابق على كل فحص » (١) .

هذا الحكم نجده في مجلة « جوتنجن للبيانات العلمية » في
المقالة الثالثة من الملاحق بتاريخ ١٩ من يناير ١٧٨٢ صفحة ٤٠
وما بعدها .

إذا اتفق المؤلف عرف موضوع كتابه حق المعرفة ، وبذل
غاية جهده لعرض ما انتهى إليه بحته بعد أن نضج في ذهنه ، أن
يقع بين يدي ناقد كان من حصة العقل بحيث يتبين الموضع
التي تعتمد عليها قيمة الكتاب أو ضعفه ، ويذهب إلى لب الموضوع
دون وقوف عند الألفاظ ، غير قانع باختبار المبادئ التي اتخذ
المؤلف منها نقطة انطلاق له ، فربما كان في صرامة الحكم ما يسبب
استياء المؤلف ، ولكن الجمهور لا يبالي لأن في ذلك ربحاً له . وقد
يستشعر المؤلف أيضاً شيئاً من الرضى ، إذ تتاح له في وقت مبكر فرصة
لتصحيح بحوثه أو شرحها بعد فحصها على يد رجل من العارفين .
فاذا كان يعتقد أنه على حق في جوهر الأمر فيمقدوره أن يزيل في
الوقت الملائم الشوائب التي ربما أضرت بكتابته .

وإني واجد نفسي مع ناقد كثاني في موقف مختلف جداً .
يبدو لي أنه لا يرى إطلاقاً المسألة التي هي موضع النظر في البحث الذي

(١) كانط : « التمهيدات » الترجمة الفرنسية (جبلان) ص ١٦٨ بع

عكفت عليه (ووفقت فيه أو لم أوفق) . ومرجع ذلك إما إلى قلة صبره على محاولة تفهيم كتاب بهذا التوسع ، وإو إلى ضيق صدره بسبب الإصلاح المرتقب لعلم كان يعتقد أنه ذل فيه كل صعب منذ أمد بعيد ، وإما إلى شيء آخر أفترضه أسفاً ، وهو ضيق عقل فيه يحول بينه وبين أن يجاوز بالفكر أبداً حدود الميتافيزيقا التي تعلم في المدارس . وبالأجمال أراه يندفع مستعرضاً سلسلة طويلة من القضايا يستعصى فهمها على من لم يقف على مقدماتها ، ثم يلقى من حين إلى حين لوما لا يتبين القاريء له سبباً ، كما لا يفهم القضايا التي يبدو أنه موجه إليها ، ولذلك فكلامه لا يمكن أن ينفع الجمهور ولا أن ينال مني في نظر العارفين . وقد كان بمقدوري أن أغفل هذا الحكم لولا أنه يتيح لي فرصة أقدم فيها لقراء « التقييدات » بعض شروح لعلها تيسر لهم في بعض الأحوال أن يكونوا في أمان من التأويل الفاسد .

لكن الناقده أراد أن يتخذ موقفاً يجعل من أسهل الأمور عليه أن يتناول الكتاب كله من زاوية غير ملائمة للمؤلف دون أن يجهد نفسه بأي بحث خاص ، فاذا هو يبدأ ويختتم نقده بقوله :

« هذا الكتاب نسق في المثالية المتعالية (أو كما يترجمها :

العليا) (١) .

(١) « العليا : كلام كلا . إن الأبراج العالية ومن يشبهونها من أصحاب الميتافيزيقا ويحيط عادة بهؤلاء وتلك رياح كثيرة ، لا تلائمني . إنما مكاني في قاع التجربة الخصب . وكلمة « ترلندنتالي » التي فسرتها مرات كثيرة جداً ولم =

ولما رأيت هذا السطر من كلامه أدركت توا أى نوع من النقد يمكن أن يتمحض عنه مقاله . إن هذا الناقد أشبه برجل لم يسمع في حياته شيئاً عن الهندسة ، عثر على نسخة من كتاب إقليدس ، ولما سئل عن رأيه في ذلك الكاتب ، وكان قد لاحظ عند تصفحه أشكالا كثيرة قال : « هذا الكتاب رسالة في الرسم يستعمل مؤلفها مصطلحات خاصة لكي يعطى قواعد غامضة غير مفهومة لا تؤدي إلى شيء غير ما يستطيع كل واحد أن يفعله بلوحة عين طبيعية واثقة ... الخ » .

ولننظر الآن مع ذلك ما هي هذه المثالية التي تسرى في ثنايا كتابي كله وإن تكن لا تزال بعيدة جداً عن أن تؤلف روح المذهب .

إن دعوى جميع المثاليين الأصلاء منذ المدرسة الإيلية إلى الأسقف بركلي متضمنة في هذه الصيغة : « كل معرفة مكتسبة من الحواس والتجربة ليست الا وهما . ولا توجد الحقيقة إلا في أفكار الفهم والعقل الخالصين .

أما المبدأ الذي يهيمن على مثاليتي ويحددها على الدوام فهو على العكس من ذلك : « كل معرفة للأشياء مكتسبة من الفهم الخالص أو العقل الخالص وحدهما ليست إلا وهماً ، ولا حقيقة إلا في التجربة » .

يفهمها ناقدى مرة واحدة — لأنه ألم بكل شيء إلماً سطحيّاً — ليس معناها ما يجاوز كل تجربة بل على الحقيقة ما يتقدسها أولانيا ، وما القصد منه إلا جعل التجربة ممكنة فإذا كانت هذه المعاني مجاوزة للتجربة سمي استعمالها حينئذ استعمالاً « متعالياً » وهي كلمة يلزم التفرقة بينها وبين « ترانسندنتال » إذ هذه الكلمة الأخيرة مقصورة على الاستعمال الباطن أى على التجربة « (كاظم) .

وظاهر أن هذا مضاد للمثالية بمعناها الدقيق . فكيف تأتي لى إذن أن أستعمل هذا التعبير فى غرض مختلف كل الاختلاف ؟ وكيف اتفق للناقد أن يراه فى جميع أبواب الكتاب ؟ .

إن حل هذه المعضلة يعتمد على أمر كان من الميسور جدا أن يفهمه القارئ ، لو أراد ، من الطابع العام للكتاب . المكان والزمان ، وكل ما يحتويان عليه ، لىت أشياء فى ذاتها ولا صفات فى ذاتها لهذه الأشياء ، وإنما يتعلقان بظواهر الأشياء . وإلى هذا الحد يتفق رأى مع رأى أولئك المثاليين . ولكن هؤلاء ، ومن بينهم « بركلى » بوجه خاص ، قد نظروا إلى المكان على أنه مجرد تمثلى تجريبى ، وشأنه شأن الظواهر التى يحتوى عليها ، لا يعرف لنا مع جميع تعييناته إلا بالتجربة أو الإدراك الحسى . أما أنا فعلى العكس قد بينت أولا أن المكان — (كالزمان الذى لم يلتفت إليه بركلى) — يمكن أن يعرف لنا أولانيا مع جميع تعييناته ، لأنه — كالزمان — فىنا قبل كل إدراك حسى أو كل تجربة ، من حيث هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل من الممكن قيام كل حدس حسى وبالتالى جميع الظواهر . ويترتب على هذا أنه من حيث أن الحقيقة تعتمد على قوانين كلية وضرورية هى معاييرها : فالتجربة عند بركلى لا يمكن أن يكون لها معايير للحقيقة ، لأن ظاهراتها فى نظره ليس لها أساس أولانى ؛ وينتج من ذلك أن هذه الظواهر لا تعدو أن تكون وهما ؛

أما عندنا فالمكان والزمان (في اقترانهما بتصورات الفهم الخالصة)
يفرضان أولانياً على كل تجربة ممكنة قانونها الذي يزودنا في الوقت
نفسه بالمعيار اليقيني للتمييز فيما بين الحقيقة والوهم (١) .

وإذن فمثاليتي المزعومة (وهي بالمعنى الدقيق مثالية « نقدية »)
من نوع خاص جداً ، فإنها تقلب المثالية المألوفة ، وبها لأول مرة
تكتسب كل معرفة أولانية ، بل معرفة الهندسة نفسها ، حقيقة موضوعية
لا يمكن أن يدعيها ، بدون مثالية المكان والزمان التي أثبتتها ، أشد الناس
تحمساً للواقعية . وإذا كان الأمر كذلك فإني أود ، دفعاً لكل سوء تفاهم ،
أن أسمى فكرتي باسم آخر ؛ غير أنني لا أرى سبيلاً واضحاً إلى تغييرها
فليس يحل لي إذن أن أسميها في المستقبل ، كما صنعت من قبل ، مثالية
صورية أو أفضل من هذا مثالية نقدية ، تميزاً لها عن المثالية القطعية
عند بركلي والمثالية التشككية عند ديكارت ... »

(١) المثالية بمعناها الدقيق كان لها على الدوام غاية صوفية ، ولا يمكن
أن يكون لها غاية أخرى . أما مثاليتي فغايتها ، التي لا غاية وراءها ، أن نفهم
إمكان معرفتنا الأولانية ، فيما يتصل بموضوعات التجربة ؛ وهي مشكلة لم تجد لها حتى
اليوم حلاً ، بل لم تجد من يثيرها . وعلى هذا النحو تسقط كل مثالية صوفية ،
لأنها جرت دائماً (كما نستطيع أن نرى عند افلاطون من قبل) على أن تستخلص
من معارفنا الأولانية (بل معارفنا الهندسية) حدساً آخر غير حسي (هو الحدس
الذهني) فان أحداً لم يخطر بباله إطلاقاً أن الحواس أيضاً لابد أن يتوافر لها الحدس
الأولاني (كالط) .

١٢ - ما « التنوير » ؟ (١٧٨٤) (١):

« ما التنوير ؟ هو خروج الإنسان من حال القصور التي فرضها هو على نفسه : وقصور الإنسان معناه عجزه عن استعمال فكره دون توجيه من غيره . والشخص نفسه مسئول عن هذا القصور ، لأن مرده ليس إلى عيب في الفهم بل إلى نقص في التصميم والشجاعة على استعمال الذهن دون الاعتماد على الغير ! Sapere aude : تشجع وفكر بنفسك : هذا شعار التنوير .

والحمول والخبث هما السبب في أن كثيراً من الناس ، بعد أن حررتهم الطبيعة منذ زمان طويل من سلطان الغير عليهم ، يحلو لهم مع ذلك أن يظلوا عبيدهم قصراً لم يبلغوا سن الرشد ، وفي أن صار من أيسر اليسير على غيرهم أن يتصرفوا معهم تصرف الأوصياء عليهم . ما أيسر أن يكون المرء قاصراً ! إذا كان لدى كتاب ينوب عنى في الفهم ، وقسيس يقوم منى مقام الضمير ، وطبيب يدير لى نظام الطعام : . . الخ ، فليست محتاجاً إلى أن أكلف نفسى عناء التفكير ، ما دمت قادراً على أن أدفع الثمن ؛ إن غيرى يقومون عنى بهذا العمل الممل . إن الغالبية العظمى من الناس (بما فيها الجنس اللطيف كله) ترى في هذا التقدم إلى مرحلة رشدها ونضجها خطراً داهماً . وبالإضافة إلى ما فى هذا الأمر من عناء ،

(١) كانط : « فلسفة التاريخ » ترجمة فرنسية بقلم بيوبتا ، باريس ١٩٤٧

ص ٨٣ بع - رابل : « كانط » ترجمة انجليزية بقلم رابل ، اكسفورد ١٩٦٣

ص ١٤٠ بع .

نجد الأوصياء قد اتقنوا تدبير الأمور على نحو يكفل لهم أن يمارسوا ولايتهم على الناس متلطفين . فبعد أن أوثقوا بالقيد والليجام هذه المخلوقات الوديدة ، واطمأنوا إلى أنها لن تتجراً على الخروج من حظائرها ، أنحدوا ينيهونها إلى ما تتعرض له من أخطار إذا هي حاولت أن تخطو خطوة خارجها بغير حراسة . وليس الخطر عظيماً كما يصورون ، فهذه الأنعام قد تتعثر في مشيها وتقع مرة ومرات فتتعلم المشى آخر الأمر . ولكن حادثاً من هذا القبيل يبث شيئاً من الحجل في نفس من وقع له ، والفرع الذي ينتج عنه يصرف صاحبه في العادة عن كل محاولة جديدة .

وإذن فمن العسير على كل شخص على انفراد أن يخرج من هذا القصور الذي يكاد أن يكون طبيعة له . لقد طاب له أن يقيم على هذه الحال ، فهو الآن عاجز عجزاً محققاً عن أن يستعمل فكره ، لأن أحداً لم يدع له الحرية في أن يحاول ذلك . فالنظم والصيغ ، هذه الآلات المخصصة لاستعمال العقل ، أو بعبارة أدق لسوء استعمال المواهب الطبيعية ، تلك هي الحلاجل التي علقوها بأرجل أقلية أصرت على الاستقلال . ومن تسول له نفسه بأن ينبذها فكأنما يقفز قفزة غير مأمونة فوق هوة بعيدة الغور ، لأنه لم يتعود أن يحرك ساقيه كما يشاء . لذلك كانت قلة من الناس هي التي وصلت باستقلالها الفكري إلى التخلص من القصور وإلى القدرة على السير بخطرات واثقة .

لكن تنوير الجمهور لنفسه أمر هو أدخل في نطاق الممكن ، بل

إنه يقرب أن يكون أمراً محتوماً بشرط أن تترك له الحرية في أن يستشير : ذلك أن القلة التي حرصت على رعاية عقولها لتفكر بأنفسها بعد أن حطمت أغلال الوصاية عليها تشجع الجماهير على سلوك مسالكها وتشيع فيها روح التقدير الرشيد لقيمتها ، والإيمان بحق الإنسان في أن يفكر بنفسه . . . لكن الجمهور الذي اعتاد دائماً أن يقاد خليف أن يقاوم غير المألوف ؛ ولذلك يبطئ الجمهور في الوصول إلى التنوير : والثورة قد تؤدي إلى سقوط الاستبداد أو التحرر من الاضطهاد، ولكنها لا تؤدي قط إلى إصلاح حقيقي لأساليب التفكير : بل إن أوهاماً جديدة تظهر فتأخذ مكان الأوهام القديمة ، وتكون أداة لتضييق الخناق على الجماهير المحرومة من التفكير .

التنوير لا يتطلب شيئاً سوى الحرية ، يتطلب ذلك القدر من الحرية الذي يمكن للإنسان من استعمال عقله استعمالاً طليقاً جهيراً في جميع المجالات . ولكنني أسمع في أيامنا من كل صوب أصواتا تصيح : « لا تجادل ! » الضابط يقول : « لا تجادل ، ونفذ ! » ورجل المسال يقول : « لا تجادل وادفع ! » ورجل الدين يقول : « لا تجادل وكن من المؤمنين ! » . وليس في العالم إلا سيد واحد يقول : « جادل بقدر ما تشاء وفي كل ما تشاء ولكن كن من المطيعين ! » (١) في كل مكان قيود على الحرية .

(١) هذه إشارة إلى فردريك ملك بروسيا (والسخرية هنا ظاهرة) .

١٣ - الانسان غاية في ذاته (١٧٨٥) (١) :

أقول إن الإنسان ، وكل كائن ناطق على العموم يوجد بما هو غاية في ذاته ، لا بما هو مجرد وسيلة تستطيع أن تتحكم فيها هذه الإرادة أو تلك على هواها : فإنه في أفعاله جميعاً ، سواء منها ما يتعلق به هو نفسه أو ما يتعلق بغيره من الكائنات الناطقة ، يجب أن ينظر إليه دائماً على أنه غاية . إن جميع الموضوعات المتصلة بميوله ليس لها إلا قيمة مشروطة : فلو لم تكن الميول والحاجات الناتجة عنها موجودة لما كان لتلك الموضوعات قيمة . أما الميول نفسها ، من حيث هي مصادر حاجتنا فحظها قليل من القيمة الموضوعية التي تجعلها خليقة بأن تطلب لذاتها ، بحيث صار واجباً على كل كائن ناطق أن تكون أمنيته العامة أن يحرر نفسه منها تحرراً تاماً (٢) وإذن فقيمة جميع الموضوعات التي نستطيع تخصيصها بأفعالنا قيمة مشروطة دائماً.

والكائنات التي لا يعتمد وجودها على إرادتنا بل على الطبيعة ليس لها مع ذلك ، إذا كانت مجردة من العقل ، إلا قيمة نسبية باعتبارها وسائل ، ولذلك نسميها « أشياء » ، في حين أننا نسمى الكائنات الناطقة « أشخاصاً »

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ترجمة لويس هوايت بك ، شيكاغو ، ص ٨٦ بع - ترجمة دلبوس ص ١٤٩ - ترجمة د. الشنيطي ص ٩٢ بع - ترجمة د. سكاوي ، ص ٧١ .

(٢) هذا موضع من المواضع التي تتجلى فيها سمات الصرامة التي اتسمت بها فلسفة كانط الأخلاقية (تعليق دلبوس ، ونحن نخالفه ونرى أنها من سمات الاستقامة) .

لأن طبيعتها قد أهلتها من قبل لأن تكون غايات في ذاتها ، أى أن تكون ذوات لا يجوز استعمالها مجرد وسيلة ، ذوات من شأنها لذلك أن تقيد حرية كل واحد في التصرف بأزائها على ما يحلو له (وتكون عنده موضوع احترام) . فالكائنات الناطقة ليست إذن مجرد غايات ذاتية ، وجودها من حيث هو نتيجة لأفعالنا ذو قيمة « عندنا » ، ولكنها غايات « موضوعية » أى أشياء وجودها هو بذاته غاية ، وغاية لا يصح أن تقوم مقامها أى غاية أخرى ، تكون هى مجرد وسيلة لها . وبغير هذا لا سبيل أبداً إلى أن نجد شيئاً ذا « قيمة مطلقة » . ولو أن كل قيمة كانت مشروطة ، ومن ثم حادثة ، لكان من المستحيل تمام الاستحالة أن نجد للعقل مبدأً عملياً أعلى .

وإذا كان لابد من مبدأ عملي أعلى ، وكان لابد — بالنظر إلى الإرادة الإنسانية من « أمر جازم » . لزم أن يكون مبدأ موضوعياً تهتدى به الإرادة نابعاً من تمثل ما هو بالضرورة غاية عند كل واحد ، لأنه غاية في ذاته ، ومن ثم يمكن استعماله قانوناً عملياً شاملاً : والأساس الذى يقوم عليه هذا المبدأ هو « أن الطبيعة الناطقة توجد بما هى غاية في ذاتها » . على هذا النحو يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الفردى ؛ ومن هذه الجهة يكون المبدأ مبدأ ذاتياً للأفعال الإنسانية . ولكن كل كائن ناطق آخر يتمثل أيضاً وجوده على نحو ما أتمثل وجودى ، (١) ومن ثم يكون هذا المبدأ

(١) هذه القضية أقدمها هنا مسلمة . والقارىء يجد التدليل عليها فى القسم

الآخر من الكتاب (« أسس ميتافيزيقا الأخلاق ») — (كانط) .

في الوقت نفسه مبدأ « موضوعياً » يتعين أن يكون من الممكن أن نستخلص منه ، بما هو مبدأ عملي أعلى ، جميع قوانين الإرادة . وإذن فالأمر العملي الجازم يعبر عنه في الصيغة التالية : |||

« ليكن فعلك بحيث تعامل الإنسانية ، سواء في شخصك أو في شخص أى واحد غيرك ، على أنها غاية دائماً ، لا على أنها مجرد وسيلة أبداً » (١)

١٤ — ارادة الكائنات الناطقة ، أو « جمهورية الغايات » (٢):

إن التصور الذى يوجب على كل كائن ناطق أن يعتبر نفسه ، بمقتضى قواعد إرادته جميعاً ، مقوماً لتشريع كلى شامل ، للحكم على نفسه وعلى أفعاله من وجهة النظر هذه ، هذا التصور يؤدى إلى تصور آخر متعلق به وخصب جداً ، وأعنى به تصور « جمهورية الغايات » (٣)

وأقصد بلفظ « الجمهورية » هنا تلك الرابطة التنظيمية بين مختلف الكائنات الناطقة قد اجتمعت عن طريق قوانين مشتركة ...

(١) يشير كانط فى الهامش السابق إلى أن هذه القضية سيكون أساسها أن الكائنات الناطقة تنتمى بعقولها إلى عالم الأذهان (دلبوس) .

(٢) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ترجمة دلبوس ، ص ١٥٨ ؛ ترجمة هوايت بك ، ص ٩٠ بع ؛ ترجمة الشنيطى ، ص ١٠٢ ؛ ترجمة سكاوى ، ص ٧٩ (وقد تصرفنا نحن فى الترجمة العربية هنا وهناك)

(٣) نلاحظ اتفاقاً بين هذه الفكرة الكانطية والفكرة الرواقية عن الجمهورية الشمولية الكولبية التى تجمع بين الآلهة وبين الناس (انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٢٢ بع) .

وجميع الكائنات الناطقة خاضعة لهذا « القانون » الذى يأمر الناس بأن لا يعاملوا أنفسهم أو يعامل بعضهم بعضاً وكأنهم مجرد وسائل ، بل يوجب عليهم أن يحترموا أنفسهم دائماً ، فيعاملوها على أنها غايات فى ذاتها . ومن ذلك تنشأ رابطة تنظيمية بين كائنات ناطقة اجتمعت عن طريق قوانين موضوعية مشتركة ، أعنى جمهورية (لا تعبر فى الحقيقة إلا عن مثل أعلى) نستطيع أن نسميها جمهورية غايات ، ما دام الهدف من هذه القوانين أن تقوم بين تلك الكائنات علاقة متبادلة من الغايات والوسائل .

والكائن الناطق يكون عضواً فى جمهورية الغايات إذا أتيح له أن يزودها بتشريعات شمولية وأن يكون خاضعاً فى الوقت نفسه لهذه التشريعات . وهو ينتمى إلى هذه الجمهورية باعتباره رئيساً لها ، إذا لم يكن فى تشريع خاضعاً لآى إرادة خارجية .

والكائن الناطق يجب أن يعد نفسه دائماً مشرعاً فى جمهورية غايات تصير ممكنة بحرية إرادته ، سواء كان فيها عضواً أو رئيساً ، وليس له الحق فى أن يدعى لنفسه منزلة الرياسة استناداً إلى قواعد إرادته وحدها ، بل يلزم لذلك أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال ، خالياً من كل الحاجات وأن تكون قدرته مكافئة لإرادته بغير قيد ولاحد .

وإذن فالأخلاقية قوامها علاقة كل فعل بالتشريع الذى به وحده يمكن أن تقوم جمهورية الغايات . ولكن هذا التشريع يجب أن يوجد فى كل كائن ناطق ، ويجب أن ينبثق من إرادته ، ومبدأ هذه الإرادة

حينئذ هو أن يحىء الفعل وفقاً لقاعدة نستطيع أن نعبدها دون تناقض قانوناً شمولياً ، أى بحيث تستطيع الإرادة أن تعتبر نفسها ، بفضل القاعدة التى ترسمها ، واضحة تشريعاً شمولياً .

والضرورة العملية للفعل طبقاً لهذا المبدأ ، أعنى الواجب ، لا تقوم على العواطف والميول والنزعات ، وإنما تقوم على علاقة الكائنات الناطقة بعضها ببعض ، من حيث أن إرادة كل واحد منها يجب أن تعتبر إرادة مشرعة ؛ وهذا الأمر وحده يجعلنا نعتبرها غايات فى ذاتها . وعلى هذا النحو يربط العقل كل قاعدة من قواعد الإرادة ، من حيث هى مصادر تشريع شمولى عام ، بجميع الإرادات الأخرى ، ويربطها كذلك بجميع الأفعال التى نقوم بها تجاه أنفسنا ، وهى لا تقوم من أجل ذلك على باعث عملى أجنبى ، أو على الأمل فى تحصيل منفعة مستقبلية ، بل تقوم على فكرة « الكرامة » التى تكون لكل كائن ناطق لا يطيع قانوناً آخر غير القانون الذى يعطيه هو لنفسه .

١٥ - الكرامة الانسانية (١) :

كل شىء فى جمهورية الغايات إما أن يكون له « ثمن » أو أن يكون له « كرامة » . فما ليس له إلا ثمن يمكن أن يستعاض عنه بشىء معادل له . أما ما يعلو على كل ثمن ، ومن ثم لا يكون له معادل ، فإن له كرامة .

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » (ترجمة دلبوس ، ص ١٦٠ ؛

بك ، ص ٩٢ ، الشنيطى ، ص ١٠٥ ، سكاوى (٨) .

وما يتعلق بميسول الإنسان وحاجاته العامة له ثمن تجارى ؛ أما ما يتفق مع ذوق معين ، حتى دون أن يفترض حاجة ، أى ما يتفق مع حال الرضى الذى نستشعره حين 'نمارس' ملكاتنا الذهنية ممارسة حرة تمام الحرية ، فله ثمن عاطفى . وأما ما يكون بمثابة الشرط الذى يستطيع وحده أن يرفع شيئاً من الأشياء إلى مرتبة الغاية فى ذاتها ، فليس له قيمة نسبية أى ليس له ثمن ، بل له قيمة ذاتية أى كرامة .

إن الأخلاقية هى الشرط الذى يستطيع وحده أن يجعل من الكائن الناطق غاية فى ذاته ، لأن بها وحدها يستطيع أن يصير عضواً مشرعاً فى جمهورية الغايات . والأخلاقية ، وكذلك الإنسانية من حيث هى قادرة على الأخلاقية ، هما الأمران المستفردان بالكرامة . للبراعة والاجتهاد فى العمل ثمن تجارى ، وللألمعية وقوة الخيال والدعابة ثمن عاطفى أما الوفاء بالوعد والإحسان عن مبدأ (لا عن الغريزة) فلهما على العكس من ذلك قيمة ذاتية جوازانية . فلا الطبيعية ولا الفن يحتويان على شىء يمكن أن يحل محل هذه الصفات إذا افتقدناها ، لأن قيمتها ليست فى النتائج المترتبة عليها ، وليست فى المنافع أو الفوائد التى نجنحها ، بل قيمتها فى النيات ، أعنى فى قواعد الإرادة التى تكون مستعدة دائماً لأن تترجم نفسها على هذا النحو فى صورة أفعال ، حتى ولو لم تكن النتيجة فى صالحها . وهذه الأفعال لا تحتاج كذلك إلى تزكية من أى استعداد أو ذوق معين يجعلنا ننظر إليها بترحيب وارتياح مباشر ، وليس لها حاجة إلى ميل أو عاطفة تدفعنا إليها دفعاً ، ولكنها تجعل من الإرادة التى

تؤديها موضوعاً للاحترام من جانبنا ؛ والعقل وحده هو الذى يفرض علينا هذا الاحترام ، دون أن يتملقنا للحصول عليه ، وهو الأمر الذى يكون متناقضاً مع فكرة الواجب .

ذلك هو التقدير الذى نعين به فى هذا الاستعداد النفسى قيمة نسميها باسم الكرامة ، وهو تقدير يضعها وحدها فوق كل ثمن ، ويميزها بمرتبة تباعد بينها وبين موازنتها أو مقارنتها بأى ثمن ، وإلا لكان فى ذلك مساس بقداستها .

١٦ - الحرية والاخلاقية (١) :

لما كانت « الإرادة » ضرباً من العلية عند الكائنات الحية من حيث هى كائنات ناطقة ، « فالحرية » عبارة عن تلك الخاصية التى تكون لهذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل المستقل عن العلل الغريبة التى تحددها ، كما أن « الضرورة الطبيعية » هى خاصية العلية لدى جميع الكائنات غير الناطقة تجعل أفعالها محكومة بتأثير علل غريبة عنها .

إن تعريفنا للحرية على نحو ما قدمنا تعريف « سلبى » ، ولذلك فهو لا يشمر فى إدراك كنهها . ولكن يخرج منه تعريف للحرية « إيجابى » وهو أوفر منه تراء وخصباً . كما أن تصور العلية يشتمل فى ذاته على تصور « قوانين » تستلزم لحادث شئ نسميه معلولاً أن نسلم بوجود شئ

(١) كائط : « أسس ميتافيزيقا الأخلاق » ترجمة دلبوس ، ص ١٧٩ بع ؛ ترجمة ل. ه. بك ، ص ١٠١ بع ؛ ترجمة الشنيطى ، ص ١٢٧ بع ؛ ترجمة سكاوى

آخر هو علة له ، فالحرية ، مع أنها ليست خاصية الإرادة متوافقة مع قوانين الطبيعة ، لا يصح مع ذلك أن ينظر إليها على أنها خارجة عن كل قانون ، بل على العكس يلزم أن تكون علية تسير في أفعالها وفقاً لقوانين ثابتة ، وإكبتها قوانين من نوع خاص ؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لكانت الإرادة الحرة عدماً محضاً . إن الضرورة الطبيعية ، هي « تبعية » أو خضوع للعلل الفاعلة ؛ لأن كل معلول لا يكون حينئذ ممكناً إلا تبعاً لهذا القانون الذي يقرر أن شيئاً آخر هو الذي يسوق العلة الفاعلة إلى العلية . وإذن فما عسى أن تكون حرية الإرادة إن لم يكن هي « الاستقلال الذاتي » ، (أى تفرد الإرادة بناموسها) ؟ على أن القضية التي تقرر بأن الإرادة في جميع الأفعال هي لنفسها قانونها ، ليست الا صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب علينا ألا نفعل إلا ما يكون مطابقاً لقاعدة يمكن أيضاً أن تكون هي نفسها لموضوعها قانوناً شاملاً . وهذه هي على التحقيق صيغة الأمر الحازم ومبدأ الأخلاقية : وإذن فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بلا اختلاف .

وإذن فلو أننا افترضنا حرية الإرادة فيكفي أن نحلل تصورهما لكي نستخلص منه الأخلاقية ومعها مبدؤها . غير أن هذا المبدأ هو دائماً قضية تأليفية ، يمكن التعبير عنها على الوجه التالي : الإرادة الخيرة إطلاقاً هي تلك التي تستطيع قاعدتها دائماً أن تحوى في ذاتها القانون الشامل الذي تستطيع أن تكونه ؛ ذلك أن تحليل تصورنا لإرادة خيرة إطلاقاً

لا يمكننا من أن نكتشف هذه الخاصية في القاعدة ، ولكن قضايا تأليفية من هذا النوع لا تكون ممكنة إلا بشرط أن يرتبط معنيان بفضل اتحادهما بمعنى ثالث يهيء لهما أن يتلاقيا فيه . إن التصور « الإيجابي » . للحرية يزودنا بهذا الحد الثالث الذي لا يستطيع أن يكون ، كما هو الحال في العال الفيزيقي ، هو طبيعة العالم الحسى (الذى يشتمل تصوره على تصور شىء ، يعد علة ، وتصور « شىء آخر » تتعلق به العلة ويعد معلولا) . ولكن ما هو هذا الحد الثالث الذى تخيلنا الحرية إليه والذى لدينا عنه فكرة « أولانية » ؟ الكلام فى هذا سابق لأوانه ، ولا نستطيع كذلك أن نوضح هنا كيف يستنبط تصور الحرية من العقل الخالص العملى ، ولا كيف يصبح الأمر الحازم ممكناً أيضاً « فما برح هذا كله بحاجة إلى شىء من الإعداد » .

١٧ - « ما التوجيه فى التفكير ؟ » (١٧٨٦) (١) :

« ... يا أهل القرائح الذكية والأذهان الألمعية ! إني أكرم مواهبكم وأحب مشاعركم نحو الإنسانية . ولكن هلا فكرتم فيما تعملون ، وهلا تدبرتم ما تنجم عنه حملاتكم على العقل ؟ ما من شك فى أنكم تودون أن تكون حرية التفكير مصنوعة من كل اعتداء ، لأنه بغير هذه الحرية سرعان ما تصير تحليلات عبقريةكم إلى نهاية مؤسفة . ولننظر إلى ما توول إليه طبعاً حرية الفكر هذه لو ساد مثل هذا الموقف الذى بدأتم تفقدونه منها .

(١) كائط : « ما التوجيه فى التفكير ؟ » ترجمة فرنسية بقلم فيلونكو ،

باريس ١٩٥٩ - ترجمة انجليزية بقلم « بك » ، شيكاغو ١٩٤٩ ص ٣٠٣ بع

أولاً : حرية التفكير تلقى المعارضة من جانب الضغط السياسى —
صحيح أن من الناس من يقولون : « إن سلطة علينا قد تسلبنا حرية القول
والكتابة ، ولكنها لا تستطيع أبداً أن تسلبنا حرية التفكير » . ولكن ما
عسى أن تكون طبيعة تفكيرنا ، وما عسى أن يكون مبلغه من الصحة
إن لم نفكر على اشتراك مع الآخرين واتصال بهم يسمح بتبادل الأفكار
معهم ؟ وإذن فيستطيع المرء أن يقول إن السلطة الخارجية التى تنتزع من
الإنسان حريته فى التعبير عن أفكاره تعبيراً جهورياً إنما تأخذ منه أيضاً
حقه فى حرية التفكير ، وهى أعلى درجة تبقى للإنسان لم تمتد إليها يد السلطة
الغاصبة ، وبها وحدها يستطيع أن يبذل النصيح لدفع شرور هذه السلطة
وسوءاتها .

ثانياً : تلقى حرية التفكير معارضة أخرى من جانب الضغط الأخلاقى
على العقيدة ، حين ينصب بعض المواطنين أنفسهم أوصياء ورقباء على
الآخرين فى أمور الدين : يتجنبون سبيل المناظرة والحوار ، ولكن يعمدون
إلى صيغ دينية مقررة ، مصحوبة بالتهديد لمن يخرج عنها ، فيقضون
بذلك على كل حرية فى البحث والنظر ، بعد أن يطبعوا العقول الفتية
بالتابع الذى يريدون .

ثالثاً : الحرية فى التفكير معناها أن لا يخضع العقل إلا للقوانين التى
يعطيها لنفسه ، ومقابلها هو تحرر العقل من التقيد بأى قانون . والنتيجة
الطبيعية أنه إذا لم يخضع العقل نفسه للقوانين التى يعطيها لنفسه أرغم على
أن ينحنى تحت نير القوانين التى يفرضها عليه غيره ، لأنه بغير الخضوع

لأى قانون ، لا شيء إطلاقاً ، حتى أكبر هذيان فى الدنيا ، يمكن أن يكسب فى الأرض طويلاً . وإذن فالنتيجة المحتومة لانهدام القانون فى التفكير (أى التحرر من قيود العقل) هى أن تضيق فى النهاية حرية التفكير ضيقاً ليس المسئول عنه سوء الحظ بل سوء التقدير : هذا الضيق ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، تبديد واستهتار .

فى أول الأمر نرى العبقرى المزعوم ، بعد أن خلص نفسه من هداية العقل ، متلذذاً بما حقق من تحقيقات جريئة ، بجاذباً الأنظار إليه بما أصدر من أحكام وما أثار من تطلعات : نراه يلقي فى روع الناس أن منزلته هو فوق تشريع العقل . أما نحن عباد الله العاديين — فنسمى هذا التحلل من حكم العقل « تعصباً » ، فى حين يسميه القائلون بطبيعة رحيمة باسم « الاشراف » ، وسرعان ما يقع الخلط فى اللغة إذا اتبع كل واحد لإلهام نفسه .

وعلى هذا النحو يذعن الإلهام الداخلى لـ « وقائع » مؤيدة بشواهد خارجية ، وتذعن التقاليد التى اختيرت اختياراً حراً لأسانيد خارجية مفروضة . ونتيجة إذعان العقل لإذعاناً تاماً للوقائع المزعومة أن يسود الاعتقاد بالخزعبلات ؛ لأن الخزعبلات تستطيع على الأقل أن تنشج بوشاح شرعى قانونى ، وبذلك تسود بين الناس حالة السلام .

إن العقل الإنسانى يسعى دوماً إلى الحرية : ولكنه حين يمارسها لأول مرة بعد طول حرمانه منها ، يعتمد إلى إساءة استعمالها ، وإلى فرط الثقة بتحرره من كل قيد ، ويسول له الوهم أن سلطان العقل النظرى فوق

كل سلطان ، فلا يقبل شيئاً إلا ما يمكن تبريره بالأدلة النظرية ،
 وينكر كل ما عباه نكراناً بجرئاً. وتذكر العقل لما هو حاجة من حاجاته ،
 أى تخليه عن الاعتقاد العقلي ، يسمى الآن باسم « اللااعتقاد » ، ويحق لنا
 أن نسميه باسم « لا إيمان العقل » ، وهو حالة تعسة من أحوال العقل
 الإنسانى من شأنها أولاً أن تنزع من القانون الأخلاقى كل ما له من أثر
 فى القلب ، ثم تحطم كل ما له من سلطان ، وتحدث فى التفكير ذلك
 الضرب من « الإباحية الذهنية » (Freigeisterei) التى تذكر الواجب
 انكاراً قاطعاً . وهنا تتدخل السلطات التى تحول دون وقوع الاضطراب
 فى الشؤون العامة . ولما كان الإجراء الأسرع والأقوى فى نظر السلطات
 الحاكمة هو الإجراء الأفضل ، فهى تعتمد إلى الغاء حرية التفكير بتاتاً ،
 وتخضع الفكر للوائح الحكومات كغيره من المرافق العامة . .

فيا أصدقاء الإنسانية ، وأصدقاء ما هو أقدم الأشياء لديها ! اقبوا ما
 يبدو أقرب الأشياء إلى اعتقادكم ، بعد فحص دقيق نزيه ، سواء كان ذلك
 وقائع أو مبادئ عقلية . ولكن لا تنتزعوا من العقل ما يجعله أسير
 المقتنيات على الأرض ، أعنى تفرد به بأن يكون هو الحكيم الأخير للحق .
 فان أعرضتم عن ذلك غدرتم غير جديرين بهذه الحرية ، وفقدتموها قطعاً
 وجلبتم هذه الكارثة على رعوس رهط كبير من المواطنين الأبرياء كانوا على
 أتم استعداد لممارسة حريتهم فى حدود القانون ، تحقيقاً لخير العالم .

١٨ - أيها الواجب ! (١٧٨٨) :

« أيها الواجب ! إن اسمك عظيم جليل ، لا ينطوى على شيء يغزى

أو يطرى ، ولكنه يأمر بالإذعان دون أن يلتمس لتحريك الإرادة تهديداً ولا وعيداً قد يثير ان الفرع أو النفور ، بل يكتفى بالتنبيه إلى قانون يجد من ذاته مدخلاً إلى القلوب ، فيحملها ، رغم إرادتها ، على التبجيل وإن لم يحملها دائماً على الإذعان — قانون أمامه تصمت جميع الميول وإن تكن تعارضه في السر والخفاء : أى أرومة هى جديرة بك ؟ وأين نجد أصل محبتك الكريم الذى يطرح فى اعتزاز وإباء كل ائتلاف مع الميول ؟ أليس الانحدار من ذلك الأصل هو الشرط الذى لا غنى عنه لتسلك القيمة التى فى مقادير الناس وحدهم أن يمنحوها أنفسهم . ؟

لا يمكن أن يكون أصلك شيئاً سوى ما يرفع الإنسان على نفسه (بما هو جزء من عالم الحس) ، شيئاً يربط بينه وبين نسق من الأشياء لا يتعقله إلا الدهن وحده ، ويندرج تحته عالم الحس بأسره بما فيه الوجود التجريبي للإنسان فى الزمان ، وجماع الغايات كله الذى هو وحده ملائم لقوانين عملية لا مشروطه كالقانون الأخلاقى .

لا يمكن أن يكون أصلك شيئاً سوى « الشخصية » ، وأعنى بها الحرية والاستقلال عن ميكانيكية الطبيعة. والشخص الذى ينتمى إلى عالم الحواس يكون فى الوقت نفسه خاضعاً لشخصيته ، أى خاضعاً لقوانين خالصة عملية هى خاصته ومن إملأ عقله ، ومن ثم فهى متصلة بشخصيته من حيث إنه منتم إلى العالم المتعقل . فما ينبغى إذن أن نعجب إذا كان الانسان ، وهو منتم إلى عالمين ، لا يستطيع أن ينظر إلى كينونته إلا بالتبجيل ، وإلى قانونها إلا بالاحترام .

ذلك هو الأساس الذى تقوم عليه تعبيرات كثيرة تشير إلى القيمة التى نضيفها على الموضوعات وفقاً للأفكار الأخلاقية : القانون الأخلاقى مقدس لا يجوز اجتراحه أو إهداره ؛ ولا ريب فى أن الإنسان دنيوى بعيد عن القداسة ، ولكن « الإنسانية » فى شخصه يجب أن تكون مقدسة بالنسبة إليه : وكل شئ فى الخليقة يرغب فيه الإنسان أو له عليه شئ من السلطان يمكن أن يستخدم « وسيلة فحسب » : أما الإنسان ، ومعه كل مخلوق ناطق ، فهو « غاية فى ذاتها » : ذلك أنه بفضل ما حرّيته من استقلال (أوتونوميا) أصبح هو الشخص المخاطب من القانون الأخلاقى الذى هو مقدس ... » (١) :

١٩ — العمل من أجل الواجب واحترام القانون الأخلاقى :

« من أكبر الأشياء أهمية فى كل حكم أخلاقى أن نرتب صحة الأعمال الأخلاقية على ضرورة العمل لأجل الواجب والاحترام للقانون الأخلاقى لا حباً أو ميلاً إلى ما يجب أن ينتج من العمل . الضرورة الأخلاقية هى اضطرار ، أى التزام بالنسبة إلى البشر وإلى جميع الكائنات العاقلة المخلوقة : فكل عمل مؤسس على تلك الضرورة لابد أن يتمثل بصفة أنه واجب لا بصفة أنه سيرة محبوبة من نفسها ولا بصفة أنه سيرة يمكن أن تصير محبوبة لنا . إن الناموس الأخلاقى هو ناموس قداسة بالنسبة إلى إرادة كائن هو

(١) كانط : « نقد العقل العملى » : القسم الثالث : فى بواعث العقل العملى الخالص — ترجمة ل. ه. بك ، ص ١٩٣ ؛ رابل ، ص ١٩٦ ؛ ترجمة بيكافيه ، باريس ١٩٢١ ص ١٥٥ .

في غاية الكمال ، ولكنه ناموس وجوب بالنسبة إلى كل كائن محدود ناطق ، أي إجبار أخلاقي يبعثه على العمل احتراماً للناموس واتباعاً للواجب . فيجب أن لا يتخذ أي مبدأ وضعي آخر باعثاً حاثاً : فلو فعل ذلك لربما كان العمل على مقتضى ظاهر الناموس ، ولكنه مع كونه مطابقاً للواجب لا يحصل لأجل الواجب ، فإذا لا تكون النية أخلاقية ، في حين أن النية الأخلاقية هي الأمر الجوهري في هذا التشريع .

ويجمل بنسبنا أن نحسن إلى الناس حباً لهم وتعطفاً عليهم ، أو أن نكون عادوا حباً للنظام . ولكننا لا نصل بعد بتلك الأمثال العملية إلى المثل الأخلاقي الصحيح ، إذا كنا نتعالى بالتصور والكبر على فكرة الواجب وكنا نريد أن نتبع لذتنا في الأعمال ...

نعم إننا أعضاء مشرعون لمملكة أخلاقية هي ممكنة بواسطة الحرية ويصفها العقل العملي بأنها موضوع الاحترام ، ولكننا مع هذا لسنا المالك في تلك المملكة بل نحن المأمورون ، فإذا كنا لا نقدر مقامنا الأسفل بصفة كوننا مخلوقات حق قدره ، ولم نقبل سلطة الناموس المقدس مدعين بما ليس فينا فإننا نخذل الناموس بالروح ولو وفينا بنصه » (١) .

(١) كانط : « نقد العقل العملي » ، الموضع السابق (الكونت دي جلازا : « محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها » القاهرة ١٩٢٠ ص ٥٨-٦١) الترجمة الفرنسية بيكافية ، ص ١٤٦ .

٢٠ - الاحترام للأشخاص لا للأشياء :

« إن الاحترام يتمجه دائماً إلى الأشخاص ولا يتمجه أبداً إلى الأشياء .
 فالأشياء يمكن أن تثير فينا ميلاً إليها بل حباً لها كما يكون شأننا
 مع الحيوان (كالحيل والكلاب) ، أو يمكن أن تثير فينا خوفاً
 منها كالبحر والبركان والحيوان المفترس ، وهى لا تثير الاحترام أبداً ،
 وأقرب المشاعر شهماً بالاحترام إنما هو الإعجاب ، والإعجاب ، بما
 هو عاطفة ، يكون دهشة يمكن أن تحدثها الأشياء كالجبال الشاهقة ترتفع إلى
 السماء ، وكالعظم والحشود وتباعد الأجرام السماوية ، وقسوة بعض
 أفراد الحيوان وخفة حركاتها .. الخ : ولكن هذا كله ليس احتراماً ؛
 ويمكن أن يكون رجل موضوع حب أو خوف أو إعجاب بل دهشة
 دون أن يكون من أجل ذلك موضوع احترام : فبشاشته وشجاعته وقوته
 والنفوذ الذى يضيفه عليه المنصب الذى يشغله بين الآخرين ، تستطيع
 أن توحى إلى هذه المشاعر ، دون أن أحس فى دخيلة نفسى احتراماً
 لشخصه .. وقد كان « فونتنل » يقول : « انى أحنى رأسى أمام عظيم
 من العظماء ولكن روحى لا تنحنى » . وإنى أزيد على ذلك فأقول :
 « أمام البورجوازي المتواضع حين أجد عنده من نزاهة الخلق ما لا أجد
 فى نفسى ، تنحنى روحى ، سواء أردت أو لم أرد ، ومهما رفعت رأسى
 لكى أشعره بعلو منصبى » .. ولم كان هذا ؟ إن مثاله يذكرنى
 بقانون يدحض ادعائى حين أقارنه بمسلكى ، ولا أستطيع أن أعتبر
 تحقيقه أمراً مستحيلاً ما دمت أجد أمام عيني مثلاً حياً . ولو أنى انتهت

إلى أنى بلغت ما بلغ من النראה لظلمات على احترامى له : إذا لما كان كل ما هو طيب فى الإنسان معيباً منقوصاً دائماً ، فإن القانون — وقد أصبحى مرئياً بالمثال والشاهد الحى — يدحض دائماً كبريائى ، لأن النقص الذى قد يشوب الرجل الذى اتخذته مقياساً ليس معروفاً لدى بقدر ما أعرف نقصى ، ولذلك يبدى لى ، فى صورة أبهى : إن الاحترام ضريبة لا يجوز لنا أن نضن بها على أهل الفضل ، سواء أردنا أو لم نرد . وفى استطاعتنا أن نحول دون اظهار هذا الاحترام وإعلانه على رؤوس الأشهاد ، ولكننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الإحساس به فى دخائل نفوسنا « (١) .

٢١ — عظمة القانون الأخلاقى :

« أمران يملآن القلب إعجاباً وتبجيلاً ، يتجددان ويزيدان دوماً كلما تعلق الفكر بهما وأطال النظر فيهما : السماء ذات النجوم من فوقى والقانون الأخلاقى فى نفسى . وهذان الأمران لا حاجة لى إلى البحث عنهما أو افتراض وجودهما ، وكأن غيوماً تهججها عنى أو كأنهما واقعان فى منطقة لا سبيل إلى ارتيادها وراء آفاق البصر : إنى أراهما أمامى ، وأربطهما مباشرة بوعى لوجودى . أما الأمر الأول فيبدأ من المكان الذى أشغله فى عالم الأعيان ، عالم الحواس ، ويبسط العلاقة بين كينونتى والأشياء المحسوسة إلى ذلك الفضاء الواسع الذى فيه تنضاف العوالم إلى العوالم والمنظومات إلى المنظومات ، ويبسطها أيضاً إلى الأزمان غير

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ترجمة بارنى ، ص ٢٥٢ .

المحدودة ، أزمان حركتها الدورية وبدايتها وديمومتها . وأما الأمر الثاني فيبدأ من إنيتي غير المرئية ، من شخصي ، ويضعني في عالم ذي لا نهائية حقيقية ولكن لا يتعقله إلا الفهم وحده — عالم أثبتن نفسي موجوداً فيسه مرتبطاً برابطة كلية وضرورية (لا مجرد رابطة حادثة كما في الحالة الأولى) وبذلك تمتد رحابها أيضاً إلى جميع تلك العوالم المرئية . الأول مشهد حشد لا يحصى من العوالم يشبه أن يفنى أهميتي ، من حيث أنني مخلوق حيواني يتحتم عليه أن يرد إلى الكوكب الذي يسكنه (وهو لا يعدو أن يكون نقطة في الكون) المادة التي جاء منها ، تلك المسادة التي زودت بالقوة الحيوية (لا ندري كيف) فترة قصيرة من الزمان . أما الثاني فبالعكس مشهد يرفع ارتفاعاً لامتناهياً من قيمتي من حيث هي قيمة ذهن متعقل ، بفضل شخصيتي التي فيها يكشف القانون الأخلاقي حياة مستقلة عن الحيوانية بل عن عالم الحواس كله — على الأقل بقدر ما يمكن استخلاصه من المصير الغائي الذي يرسمه ذلك القانون لوجودي . وهو مصير غير محبوس على أحوال هذه الحياة وحدودها ، بل يمتد إلى ما لا نهاية له « (١) » .

٢٢ - مسلمات العقل الخالص العملي :

إن مسلمات العقل الخالص العملي تصدر جميعاً عن مبدأ الأخلاقية ؛ وليس هذا المبدأ مسلمة بل هو قانون يوجه العقل به الإرادة مباشرة :

(١) كانط : « نقد العقل العملي » ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص ٢٩١ ؛

ترجمة انجليزية بقلم بك ، ص ٢٥٨ .

وهذه الإرادة بمقتضى كونها موجهة على هذا النحو ، من حيث هي إرادة خالصة ، تتطلب هذه الشروط الضرورية لمراعاة ناموسها . وليست المسلمات اعتقادات نظرية ، بل هي افتراضات ذات دلالة وعملية بالضرورة وهي إذا لم توسع المعرفة التأملية فهي تعطى لمثل العقل المتأمل على العموم (بواسطة علاقتها بما هو عملي) واقعية موضوعية ، وهي تبرر ذلك بالتزامها بتصورات لا تستطيع بغير ذلك حتى أن تجازف باثبات إمكانها .

هذه المسلمات هي مسلمة الخلود (أو بقاء النفس) ، ومسلمة الحرية بمعناها الإيجابي (أى باعتبارها عالية كائن من حيث هو منتسب إلى عالم المعقولات) ، وأخيراً مسلمة وجود الله .

والمسلمة الأولى مستحصية من الشرط الضرورى عملياً ، شرط حصول مدة من الزمان ملائمة لتمام تحقق القانون الأخلاقى . والمسلمة الثانية مستمدة من الافتراض الضرورى ، افتراض الاستقلال عن عالم الحواس وافتراض ملكة أو قدرة من شأنها أن توجه إرادة الإنسان وفقاً لقانون العالم المعقول ، أعنى الحرية . والمسلمة الثالثة صادرة عن الشرط الضرورى ، شرط وجود الخير الأعلى فى مثل هذا العالم المعقول ، وذلك بافتراض الخير المستقل الأعلى ، أعنى وجود الله ...

إننا لا نعرف (بهذه المسلمات) طبيعة نفوسنا ، ولا طبيعة العالم المعقول ، ولا الكائن الأعلى ، على نحو ما تكون عليه هذه الأمور فى ذاتها ، وإنما جمعنا تصوراتنا عنها فى تصور عملي للخير الأعلى على الإطلاق من حيث هو موضوع إرادتنا . وقد فعلنا هذا من وجهة النظر « الأولانية ».

بطريق العقل الخالص . ولكننا قد جمعنا هذه المسلمات بواسطة القانون الأخلاقي وحده وبالنسبة إلى هذا القانون فقط نظراً إلى الموضوع الذى يأمر به « (١) » .

٢٣ — الأخلاق لا تعتمد على اثبات الله وإنما يعتمد اثبات الله على الأخلاق :

« متى وصل العقل العملى إلى هذه النقطة الرفيعة ، أعنى إلى تصويره الكائن أول أوجد ، فليس له الحق فى أن يتصرف وكأنه قد ارتفع فوق جميع الشروط التجريبية لتطبيقه ، وأنه قد وصل إلى معرفة لموضوعات جديدة ، أى أن يشرع من هذا التصور (تصور الله) . وأن يشتق منه القوانين الأخلاقية نفسها : فإن الضرورة العملية الداخلية للقوانين الأخلاقية هى التى تسوقنا إلى أن نفترض. علة قائمة بذاتها أو مديراً للعالم حكماً ، الذى نعطي لهذه القوانين آثارها ، ويترتب على ذلك أننا لا نستطيع بعدئذ أن ننظر إليها على أنها حادثة (ممكنة) وكأنها مشتقة من إرادة محضة ، وعلى الخصوص من إرادة لا يكون لدينا عنها أى تصور لو لم نتمثلها وفقاً لهذه القوانين . ومهما يكن من اتساع المجال الذى يحق للعقل العملى أن يقودنا إليه ، فإن ننظر إلى أفعالنا على أنها إجبارية (لازمة لنا) لأنها أوامر الله ، ولكننا نعتبرها أوامر إلهية لأننا ملزمون بها إلزاماً داخلياً » (١)

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ، ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص ٢٤٠ .
٢٤٢ ، ترجمة انجليزية بقلم بك ص ٢٣٤ ، ٢٣٦ ؛ ترجمة عربية للكونت دى جلاززا ، ص ٧٥ .

(١) « نقد العقل الخالص » ، المنهجية الترنسندنتالية ، ترجمة بارنى ، ص ٢

٢٤ - الجميل :

« الحكم المتصل بمسائل الذوق ليس بحكم معرفة ، ويترتب على ذلك أنه ليس منطقياً بل جمالياً ، وأعني بذلك أنه ليس من شأن الذهن بل من شأن الحساسية .

الذوق هو ملكة الحكم على موضوع أو على تمثيل بارتياح برىء نخال من كل مصالحة . وموضوع هذا الارتياح يطلق عليه اسم الجميل ... والارتياح يصير مصالحة أو اهتماماً حين يتصل بتمثلنا لوجود موضوع ما . ولكن حين يكون مطلبنا أن نعرف إذا كان شيء من الأشياء جميلاً لا يكون مقصدنا حينئذ أن نكشف عن مدى اهتمامنا أو اهتمام غيرنا بوجود هذا الشيء ، بل أن نتبين على أى وجه نحكم عليه حين ننظر إليه نظرة خالصة (محساسة كانت أو تأملية) . فلو سألتى شخص عن رأيي في جمال القصر الذى يقع أمام عيني ، فلأنى أستطيع أن أجيب : بأنى لا أحب مثل هذه الأشياء التى يصنعونها لتبهر عيون المتفرجين ، أو أستطيع أن أقول ذلك الزعيم من زعماء قبائل « الإيروكوا » الذى لم يعجبه فى باريس شيء كما أعجبه مطاعم الشواء . وأستطيع أيضاً أن أردد ، على طريقة روسو ، بزهو العظماء الذين ينفقون الأموال التى جمعوها من عرق الشعب على توفير أسباب البذخ واللهو ... — يمكن أن يسلم لى بهذا كله ، ولكن هذه ليست المسألة التى نحن بصدد حلها . وإنما الذى يراد معرفته هو إذا كان مجرد تمثيل الموضوع مصحوباً فى نفسى بارتياح بصرف النظر عن عدم مبالاى بوجود موضوع هذا التمثيل . وواضح أنه الكى أقول إن شيئاً ما جميل وأدل بهذا على

أن عندي ذوقاً ، ليس يارمى أن أشغل نفسي بالعلاقة التي يمكن أن تكون بيني وبين وجود هذا الموضوع ، بل ما يحدثه في نفسي هذا التمثيل الذي يكون عندي . كل واحد لا بد أن يتبين أن حكماً عن الجمال تشوبه ذرة من المصلحة . يكون حكماً متحيزاً ولا يكون حكماً خالصاً من أحكام الذوق . وينبغي أن يتصدي للحكم في أمور الذوق أن يخلي نفسه من المصلحة أو الاهتمام بوجود الشيء الذي هو موضوع الحكم ، وأن يبقى على حال من اللامبالاة تامة...

حين أعطى شيئاً من الأشياء على أنه جميل ، أكون متطلباً من الناس جميعاً أن يكون لديهم نفس شعوري بالارتياح . الجميل هو ما يطيب لنا على جهة الشمول بغير تصور من تصورات الذهن . . . إن أحداً من الناس لا يقول إن هذا البناء جميل عندي ، أو هذه القصيدة جميلة في نظري : لأنه يسميها جميلة فقط ، لأنه يتطلب الموافقة على هذا الحكم من جميع الأشخاص ذوي الذوق الحسن ، .

والأحكام الجمالية كالأحكام المنطقية تتطلب الصديق على جهة الشمول . ولكن الصديق المنطقي يقوم على تصور ما ، أما الصديق الجمالي فلا يقوم على تصور : فما من أحد يستطيع أن يقنعني عن طريق الحجج أو المبادئ أن زهرة من الأزهار جميلة ، ولا بد من أن أتأكد من الأمر بنفسى...

والطبيعة تكون جميلة حين يكون لها من الأثر في النفس ما للفن . والفن كذلك ، وإن كنا ملتفتين إلى أنه فن ، لا يمكن أن يسمى جميلاً

إلا إذا كان له في نفوسنا أثر الطبيعة « (١)

٢٥ - الجليل (٢) :

« الجليل هو ما يكون ما عداه بالقياس إليه صغيراً . إن من الميسور أن نرى هنا أننا لا نستطيع أن نجد في الطبيعة شيئاً ، مهما يبلغ من عظمة في نظرنا ، إلا ويمكن أن ينزل إلى اللامتناهى في الصغر إذا اعتبرناه من وجهة نظر أخرى . وبالعكس لا شيء مهما يبلغ من الصغر إلا ويمكن ، إذا قيس بما هو أصغر منه ، أن يرتفع في نظر خيالنا إلى عظم عالم من العوالم . وأجهزة « الميكروسكوب » تزودنا بمادة خصيصة للملاحظة الأولى ، و « التلسكوب » للملاحظة الثانية . وإذن فلا يصح في شيء يمكن أن يكون موضوعاً للحواس أن يسمى جليلاً إذا نظر إليه بهذا الاعتبار . ولكن من حيث أن في خيالنا ميلاً إلى التقدم بلا نهاية ، وأن في عقلنا مطمعاً في بلوغ الكل بإطلاق على أنه فكرة واقعية ، فهذا العجز عن بلوغ هذه الفكرة من جانب ملكة تقدير عظم الأشياء في العالم الحسى ، يوقظ فينا الشعور بأن لنا ملكة تتجاوز الحسوس : وإنما الاستعمال الذى يعتمد إليه الحكم طبعاً بشأن موضوعات معينة من أجل هذا الشعور ، هو الذى يكون عظيمًا بإطلاق ، لا الموضوع الذى تصل إليه الحواس . ويكون كل استعمال آخر بالقياس إليه صغيراً . وإذن فما نسميه

(١) « نقد الحكم » ترجمة فرنسية بقلم جيلان باريس ١٩٢٧ ص ٤١-٥٥

« نقد ملكة الحكم » ترجمة انجليزية بقلم سرديث ، اكسفورد ١٩١١ ص ٤١-٤٣ .

(٢) « نقد الحكم » ترجمة جيلان ، ص ٨٢-٨٣ ، ترجمة سرديث ، ص ٩٧

جلبلا ليس هو الموضوع الحسى ، بل هو استعباد نفسى ينشأ من تمثيل معين يشغل انتباه الحكم عن طريق الخاص .

وإذن فنستطيع أن نضيف هذه الصيغة إلى الصيغ السابقة تعريفاً للجلبيل ، فنقول : الجلبيل هو ما لا يمكن أن يتصور دون أن يكشف عن ملكة في النفس تجاوز كل مقياس من مقاييس الخواس .

٢٦ — الجلبيل رمز الأخلاقية (١) :

وأقول الآن إن الجلبيل رمز اللخير الأخلاقى . والجلبيل من وجهة النظر هذه (وهى وجهة نظر طبيعية لدى كل واحد ، وكل واحد يتوقعها أيضاً من الآخرين على أنها واجب) ، يبعث فينا سروراً ويطمع فى أن يلقي موافقة إجماعية ، إذ تشعر النفس وكأنها قد اكتسبت شيئاً من النبل وارتفعت عن مجرد الإحساس بالسرور الناشئ من انطباعات الحس ، وهى كذلك تقدر ما للآخرين من قيمة ، قياساً على قاعدة مماثلة تجرى أحكامهم طبقاً لها . ذلك هو المعقول الذى يجعله الذوق بغيته (كما أشرنا فى الفقرة السابقة) والذى يقيم الاتساق بين ملكات المعرفة لدينا ، وبدونه يقع التناقض بين طبيعة هذه الملكات وبين مطالب الذوق . فى هذه الملكة لا يجد الحكم نفسه خاضعاً للتناظر القائم بين قوانين التجربة ، كالحال فى تقدير الأشياء تقديرًا تجريدياً . وهذه الملكة ، بالنسبة إلى موضوعات لمثل هذا الانشراح الخالص ، تعطى لنفسها قانونها .

(١) « نقد الحكم » ترجمة جيلان ، ص ١٧٢-١٧٥ ؛ ترجمة مرديث ص

وهنا أيضاً ترى نفسها ، بسبب هذه الإمكانية الداخلية في الذات وبسبب
الإمكانية الخارجية لطبيعة متسقة معها ، منتسبة إلى شيء في الذات نفسها
وخارجها ، شيء ليس طبيعة ولا حرية ولكنه مع ذلك ذو ارتباط
بأساس الحرية ، أى بعالم ما فوق المحسوس ، شيء اختلفت فيه الملكية النظرية
والملكية العملية ائتلافاً وثيقاً وغامضاً في الوقت نفسه . وسنورد فيما يلي بعضاً
من وجوه الشبه دون أن نغفل الإشارة إلى مواضع الاختلاف :

١ — الحميل يسرنا مباشرة (ولكن في الحس فقط ، لا كالأخلاقية
في التصور) .

٢ — وهو يسر بمعزل عن كل مصلحة (لا شك أن السرور في الخير
الأخلاقي مرتبط ضرورة بمصلحة ما ، ولكن لا من نوع تلك التي
تسبق الحكم على الانسراح ، بل بمصلحة يوجدها الحكم نفسه أول مرة) .

٣ — إن حرية الحيسال (ومن ثم حرية ملكتنا من جهة حساسيتها)
تكون في تقدير الحميل ممثلة على أنها متفقة مع مطابقة الفهم للقانون
(في الأحكام الأخلاقية تتصور حرية الإرادة على أنها اتساق الإرادة
مع نفسها طبقاً لقوانين العقل الشاملة) .

٤ — المبدأ الذاتي لتقدير الحميل ممثل على أنه شمولي ، أى يصدق
عند كل إنسان ، ولكن لا يمكن معرفته عن طريق تصور شمولي (إن
مبدأ الأخلاقية الموضوعي شمولي كذلك ، أى أنه يصدق لدى جميع الذوات
ويصدق في الوقت نفسه على جميع الأفعال التي تقوم بها الذات الواحدة

ويمكن معرفته أيضاً عن طريق تصور شمولي . ولهذا السبب فالحكم الأخلاقي ليس فقط قابلاً لمبادئ دنيئة معينة ولكنه لا يكون ممكناً إلا إذا اتخذنا هذه المبادئ وشمولها أساساً لقواعده .

بل إن العرف الشائع الذي الجمهور قد جرى على أن يضع في الاعتبار هذا التناظر (بين القيم الأخلاقية والقيم الجمالية) ؛ فكثيراً ما نطلق على الموضوعات الجمالية في الطبيعة أو في الفن أسماء قد تبدو معتمدة على أساس من التقدير الأخلاقي : نقول عن العمارات أو الأشجار إنها ذات جلالة وفخامة ، ونقول عن الحقول والمزارع إنها ضاحكة ومرحة . وحتى الألوان نصفها بالبراعة والتواضع والنعومة ، لأنها تثير أحاسيس تنطوي على شيء من قبيل الوعي للحال النفسية الناتجة عن الأحكام الأخلاقية . والذوق كأنما يجعل من الممكن الانتقال من فتنة الحس إلى المصلحة الأخلاقية المعتادة دون طفرة مفاجئة ، لأنه يمثل الخيال — حتى في حريته — قابلاً للسير في طريق الفهم ، ويعلمنا أن نجد حتى في الموضوعات الحسية انشراحاً مستقلاً عن فتنة الحس .

٢٧ — الجليل إنما يكون في النفس (١) :

« يتضح من هذا أن الجلال الحقيقي لا يوجد إلا في نفس الشخص الذي يحكم ، لا في الموضوع الطبيعي الذي يولد الحكم عليه هذه الحال النفسية فمن ذا الذي يخطر له أن يطلق صفة « الجليل » على كتل من الجبال لا هيئة

(١) « نقد الحكم » ترجمة بارني ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ ؛ ترجمة جبالان ، ص ٨٨ ؛

ترجمة سرديث ، ص ١٠٤ .

لها ، قد تراكم بعضها فوق بعض في تشوش موحش ، وعليها أهرام من
الجليد ، أو على بحر قاتم متلاطم هائج ، أو على أشياء أخرى من هذا القبيل ؟
ولكن النفس حين تتأمل هذه الأشياء ، دون أى اهتمام بصورها ،
وتسلم القيادة للخيال ولعقل قد اتحد معه دون أى غرض معين ، مكثفياً
بتوسيع آفاقه ، حينئذ تشعر النفس بارتفاعها في تقديرها لنفسها ، إذ تجد أن
كل ما للخيال من قوة لا يزال دون أفكارها ومثاتها ...

على هذا النحو نتمثل كل ما هو في الطبيعة عظيم فيتبدى لنا بدوره
صغيراً ، أو بعبارة أدق نتمثل خيالنا ، رغم كونه بغير حدود ، ومع
الطبيعة أيضاً ، نتمثلها متضائلين أمام مثل العقل حين يباد عرضها في الإطار
الحسي الملائم »

٢٨ - فشل جميع المحاولات القاسمية لإثبات المدل الالهي

« تيوديسيه » (١٧٩١) (١) :

اللاهوت دفاع عما اتصف به خالق العالم من حكمة عالية ، وتفنيده
لجميع الاعتراضات القائمة على ما في العالم من عيوب . ويسمى ذلك باسم
« القتال في سبيل الله » ، وإن يكن من الجائر أن يكون قتالاً في سبيل
ما تدعيه عقولنا التي تعجز عن معرفة حدودها والوقوف عندها . وقد
لا تكون تلك أفضل سبيل ؛ غير أن للمخلوق الناطق الحق في امتحان كل

(١) انظر النص في ترجمة بول فستوجير ، باريس ١٩٦٣ ص ١٩٥ — ٢١٤

ومختصر النص في : رابل : « كائط » ص ٢٣٣ — ٢٣٥ .

قضية أو مذهب يتطلب احترامه قبل الخصوع له ، حتى يكون احترامه صادقاً لا رياء فيه .

يجب على من يتصددى للدفاع عن قضية الله أن يثبت : إما أن ما نعبده عيباً ليس كذلك في واقع الأمر ؛ أو أنه يجب أن ننظر إليه على أنه نتيجة لطبيعة الأشياء لا مفر منها ؛ أو أنه لا يجوز نسبته إلى الخالق بل إلى الناس أو إلى مخلوقات روحية أخرى :

إن المؤلفين في « علم العدل الإلهي » (تيوديسييه) موافقون على أن هذا التدليل يجب أن يعرض أمام محكمة العقل ، وهم ربما لا يعمدون ، أثناء عرض النزاع ، إلى رفض هذه المحكمة بدعوى عدم الاختصاص . ويجب عليهم أن يناقشوا هذه الاعتراضات في صراحة ، وأن يبينوا أنها لا ضير منها في الواقع على فكرتنا عن الحكمة الإلهية . وليس بهم حاجة إلى إقامة البرهان على حكمة الله مستندين إلى تجربة هذا العالم ، فهم لا يستطيعون أن يفليحوا في هذا على أي حال ، لأن إحاطة علم الله تكون مطلوبة لإثبات أن هذا العالم لا يمكن أن يفوقه في الكمال أي عالم آخر :

والعيوب التي يعترض بها على ثلاثة أنواع :

١ - ما هو معيب على الإطلاق ، سواء من حيث هو غاية أو من حيث هو وسيلة (الشر الأخلاقي ، الإثم) :

٢ - ما هو معيب في بعض الأحوال ، ويمكن أن يستعمل وسيلة لا غاية أبداً (العيوب البدنية كالآلم) :

٢ - التنافر وفقدان التناسب بين الجريمة والعقاب .

هذه الاعتراضات يوجهونها فيما يبدو إلى ثلاث صفات اتصفت بها
حكمة الله ، وهى الصفات التالية :

« قداسته » من حيث إنه مشرع ، يقابلها وجود الشر الأخلاقى .
و « رحمته » من حيث إنه حاكم ، يقابلها معاناة الخلق للشدائد
والآلام .

و « عدالته » من حيث إنه قاض ، يقابلها الأمر الواقع وهو أن الأشرار
يفسدون فى الأرض ولا ينالون القصاص على ما اقترعوا من آثام .

هذه الصفات الثلاث ، على هذا الترتيب ، هى قوام مفهومنا الأخلاقى
لفكرة الله . والقداسة يجب أن تكون لها الصدارة ، إذ لو أن التشريع كان
خاضعاً للرحمة لما كان هنالك كرامة ولا تصور للنواجب : إن الإنسان
يطلب السعادة أولاً ، ولكنه يسلم ، ولو عن غير رغبة ، بأنه لا بد أن يصبح
أهلاً باستعمال حريته وفقاً للقوانين المقدسة . وما من جور فى العالم يثير
عقول الناس أشد مما يثيرها انتفاء العدالة . وليست الشكوى مما يلقي الأخيار
من شقاء وبلاء بقدر ما تكون مما يلقي الأشرار من نعيم مقيم .

ولو اتفق لواحد من الأشرار ، ولا سيما إذا كان من أهل القوة
والبأس ، ان امتدت إليه يد القصاص ، لرأيت المتفرج المحايد مبهتجاً بذلك
وشاعراً كأن صلحاً قد عقد بينه وبين السماء . فما من مشاهد من روائع
مشاهد الطبيعة يستطيع أن يحركه وأن يبهره فيقع من نفسه هذا الموقع
قدر ما يكشف هذا الحادث أمام عينيه « يد الله » . ولم كان ذلك ؟ لأنه

يستشف هنا تجلياً من تجليات العالم الأخلاقي في النوع الفريد من الحالات التي يستطيع الإنسان فيها أن يؤمل في شهود هذا التجلي في هذه الدنيا»

(وهنا يناشئ كانط جميع الحجج التي جرت عادة الكتاب أن يوردوها اعتراضاً أو دفاعاً عن رحمة الله وعدله ، ولا يجد منها دليلاً واحداً حاسماً) .

و نتيجة هذه القضية المرفوعة أمام محكمة الفلسفة هو أنه ما من تيوديسيه قد أفلح حتى اليوم في تبرير الحكمة الأخلاقية في تدبير العالم ودفع الشكوك عنها

إن لدينا تصوراً لحكمة تكميلية في تدبير العالم قد أدت إلى لاهوت فيريقي (فيريقيو تيولوجيا) : وإنما نحصل على تصور للحكمة الأخلاقية عن طريق عقلنا العملي . والذي ينقصنا هو أن نرى على أي وجه تتحقق الوحدة بين الحكمة التكميلية والحكمة الأخلاقية . وربما أمكن أن يفهم هذا لو أننا استطعنا أن ننفذ إلى العالم غير الحسي ، وأن نتبين علاقته بالعالم الحسي . كل تيوديسيه يحتاج إلى أن يكون تأويلاً للعالم من حيث هو تعبير عن مقاصد الله ، وإكفانه من هذه الجهة كتاب مغلق بالنسبة إلينا

في العهد القديم من الكتاب المقدس يقول أيوب لأصحابه : « أعن الله بالباطل تدافعون ؟ أوجه الله تبتغون ؟ إنه سينزل بكم العقاب ، فإنه لا يحب القوم المنافقين ... » (١)

(١) العهد القديم : سفر أيوب : ١٣ : ٧ - ١٠ (الصياغة العربية في

هذين الموضعين من الكتاب المقدس من قلمي .

والنظرية التي يذهب إليها أصحابه عليها مظهر النظر العقلي وعليها أيضاً مظهر التدين والتقوى . وأكبر الظن أن مصير أيوب كان يمكن أن يكون أشقى وأقسى لو قدر له أن يقف أمام محكمة أعضاؤها من اللاهوتيين القطعيين — محكمة تفتيش ، أو مجمع رؤساء دينيين ، أو مجلس إكليريكي من مجالس أيامنا هذه — ولكن الحكم الإلهي قد أنصف الرجل الصادق وحكم على المراءين .

لقد انتهت شكوك أيوب نهاية عجيبة ، إذ جاءت إقراراً صريحاً بالجهل . وهذه الطريقة إنما يمكن أن تثبت الإيمان في قلب رجل استطاع في عمرة الحنة والبلاء أن يقول : « حتى الساعة التي ألقى فيها منيتي ، لن أحيد عن سبيل التقوى » .

لم تكن أخلاقية أيوب نتيجة لإيمانه ، بل كان إيمانه نتيجة لأخلاقه : لم يجعل دينه تسولاً لرضا الله ، بل أقامه على حياة إفاضة وقلب سليم «

٢٩ — « الدين في حدود العقل وحده » (١٧٩٣) (١) :

تصدير الطبعة الاولى :

« الأخلاقية ليست بحاجة إلى الدين . فالأخلاق قائمة على تصور الإنسان بما هو كائن حر ، ومن ثم يلزم نفسه الخضوع لقوانين غير مشروطة

(١) انظر : كانط : « الدين في حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس ١٩٤٣ ؛ ص ٢١ بع ، وترجمة انجليزية بقلم رابل : « كانط » أكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٣٧ .

فلا يحتاج إلى فكرة كائن مغاير له أعلى منه لكي يعرف واجبه ولا يحتاج إلى باعث آخر غير القانون لكي يراعيه : الأخلاقية مستكفية بذاتها ، بفضل العقل العملي الخالص ...

لكي تدعن كل قاعدة للقانون الأخلاقي يجب أن تتخذ صورة قانون (« افعل بحيث تصير قاعدة فعلك قانوناً شمولياً ») . وما من باعث مادي يطلب لتحديد الإرادة الحرة ، مهما يكن من شعور الإنسان بحاجة أخلاقية لتصوير خير أقصى نتيجة للقيام بالواجب على الوجه الصحيح ...

فالأخلاقية تؤدي إلى الدين حتماً ، إذ ترتفع إلى فكرة مشرع أخلاقي عظيم القدرة ، بواسطته يتيسر لما ينبغي أن يكون الغاية القصوى للإنسان أن يصير أيضاً الغاية القصوى لخلق العالم .

وإذا كانت الأخلاقية ترى في قداسة قانونها موضوعاً لأعظم احترام فهي في مرتبة الدين ترى في العلة المنشئة لهذه القوانين موضوعاً للعبادة وتتبدى في تمام جلالها . ولكن كل شيء ، مهما يكن من سموه ، يتضاءل تحت أيدي الناس ، إذا تناولوا فكرته من زاوية استعمالهم الخاص . ومما يؤسف له أن ما لا يمكن أن يكرم إلا من حيث أن احترامه حر ، لا يلبث أن يحاط بقوانين قاهرة تفرض على الناس ذلك الاحترام ، وتجعل كل رأى عرضة للوقوع تحت طائلة الرقابة الشديدة ..

ومع ذلك فمن حيث أن الأمر بطاعة الحاكم أمر أخلاقي ، وينبغي بهذه الصفة أن يعتبر واجباً دينياً ، فيجمل بكتاب ككتابي هذا ، يلتبس تكوين

تصور للدين محدد ، أن يعطى مثلاً لهذه الطاعة . وذلك لا يمكن أن يكون بالإذعان لقرار حكومي منعزل ، بل بملاحظة جميع الأوامر في مجملتها .

إن اللاهوتي الذي يقوم بالرقابة على المطبوعات قد يهصر النظر على صلاح النفوس ، وقد يرى من واجبه ، باعتباره عضواً من أعضاء هيئة التدريس في جامعة مقصدها ازدهار العلم والمعرفة ، أن يضيق من ساطعات الرقابة اللاهوتية حتى لا تفسد على أصحاب المهن العلمية أعمالهم وحياتهم ، يجب أن يكون لأهل البحث اليد العليا . لو أننا تخلينا عن هذه القاعدة لصرنا إلى حال كنتلك التي سادت أيام جاليليو ، حين تجرأ اللاهوتيون من أصحاب الكتاب المقدس على اقحام أنفسهم حتى في علم الفلك أو في تاريخ الأرض القديم . ولكن هناك أيضاً اللاهوت الفلسفي ، ويجب أن توفر له الحرية الكاملة ما دام ملتزماً بمجال العقل وحده ؛ فاذا خرج الفيلسوف عن هذه الحدود وأراد تغيير تعاليم اللاهوت كان للقسيس في الرقابة حق لا نزاع فيه . ولكن الدين الذي يعاني الحرب على العقل لا يستطيع الصمود في الميدان زمنياً طويلاً . أليس من الحكمة أن يزود طلاب اللاهوت ، بعد استكمال برامج دراستهم اللاهوتية ، بحاضرات خاصة عن النظرية الفلسفية إلى الدين ، توسيعاً لآفاقهم وتدعياً للمكتاتيم ؟ ومتى تم ذلك ساغ اللاهوتي الكتابي أن يكون على وفاق مع الفيلسوف أو أن يتصدى لتنفيذ آرائه ، على شرط أن يستمع إليه ؛ أما إخفاء الصعوبات بل التنايد باباحة مناقشتها بحجة المروق من الدين ، فتلك حيلة هزيلة لا تدوم . وإذا رفض اللاهوتي الكتابي أن ينظر في المشكلات صراحة وباطمئنان ، فإن أحداً لا يعرف في النهاية موقفه هو من النظرية الدينية في مجملتها .

وفي المقالات الأربع التالية رأيت أن أعرض لعلاقة الدين بالطبيعة البشرية بما ركب فيها من استعدادات حسنة وأخرى سيئة ، وجعلت العلاقة بين المبدأ الحسن والمبدأ السيء كالعلاقة بين علتين فاعلتين مستقتاتين تؤثران في الإنسان وتعملان عمالهما فيه .

٢٩ — الدين العقل (١) :

تصدير الطبعة الثانية (١٧٩٤) :

كثير التساؤل عن المعنى الذي يدل عليه عنوان الكتاب ، وعن المقصد الذي رميت إليه من تأليفه . لذلك رأيت أن أدلى هنا بهذا البيان :

إن الوحي يمكن أيضاً أن يشتمل في ذاته على دين عقلي محض . ولكن ديناً عقلياً محضاً لا يمكن أن يشتمل على العنصر التاريخي من الوحي ، والفيلسوف من حيث هو صاحب العقل الخالص لا بد له من أن يقصر نظره على الدائرة الضيقة ، وأن يتغاضى عن كل تجربة .

وعلى هذا الأساس أستطيع أن أبدأ من أي شيء ينظر إليه على أنه وحي وأغض النظر عن دين العقل الخالص ، وأنظر في الوحي من حيث هو نسق تاريخي وأقارن بينه وبين التصورات الأخلاقية ، وأرى إذا كان ذلك النسق لا يؤدي بنا إلى الدين العقلي المحض نفسه . فإذا نجحنا في ذلك استطعنا حينئذ أن نقول إن بين العقل والنقل (الكتاب المقدس) من الائتلاف والاتساق ما يجعل الشخص الذي يتبع النقل مهتدياً بالمبادئ الأخلاقية ، على وفاق

(١) نفس المصدر السابق ، جيلان ص ٣١-٣٣ .

منع العقل أيضاً . و لو لم يكن الأمر كذلك لكان هنالك إما دينان في شخص واحد ، وهو أمر غير معقول ، وإما دين وشعائر ، وفي هذه الحالة ، بما دامت الشعائر ليست كالدين غاية في ذاتها بل وسيلة ، فيجب المزج بينهما فترة من الزمان ، لأنهم ما سرعان ما ينفصلان كما ينفصل الزيت عن الماء ، ويطنو بالضرورة العنصر الأخلاقي الخالص (دين العقل) .

لقد نوهت في التصدير الأول بأن ذلك الاتفاق أو محاولة الوصول إليه أمر من حق المفكر الذي يدرس الدين من وجهة النظر الفلسفية أن يخوض فيه ، وأن هذا ليس تعدياً على حقوق اللاهوتي الكتابي بحال من الأحوال . وبعد أن أبديت هذا الرأي وجدته مبسوطاً في كتاب « الأخلاق » (الجزء الأول) للمرحوم ميخائيليس ، وهو رجل متبحر في هذين المجالين ، ووجدته يتناول الرأي بالتطبيق في ثنايا الكتاب كله دون أن ترى فيه الكلية العليا (١) شيئاً ينتقص من حقوقها .

إن متاعب الشيخوخة تحول بيني وبين الرد على الناقد الشهير « السيد سثور » الذي تولى التعقيب على كتابي بما عهد فيه من حصافة ونزاهة يستحقان مني الشكر العميق . ولكن لا بد لي من الرد على نقد صدر من « جرايفز والد » فأقول : إن فهم مضمون الكتاب في جوهره لا تتطلب معرفته شيئاً سوى الآراء الأخلاقية المتداولة دون حاجة إلى التفكير في « نقد العقل العملي » ولا في « نقد العقلي النظري » :

وإذا كانت الفضيلة ، من حيث هي قدرة على أداء أفعال مطابقة

(١) يقصد كلية اللاهوت .

للايجاب (بحسب شريعته) أسميها « فضيلة ظاهرانية » ، والفضيلة من حيث هي استعداد ثابت للقيام بهذه الأفعال بإملاء من الواجب (بسبب أخلاقيتها) أسميها « فضيلة نوميائية » — فهذان المصطلحان إنما استعملتهما من أجل التعليم في المدارس . ولكنه الأمر نفسه ميسور فهمه ويعلمه المعلمون للصبيان كما نتناوله الخطب والمواعظ الموجهة إلى الجمهور .

ولوددت أن يتيسر لنا أن نتحدث مثل هذا الحديث عن أسرار الطبيعة الإلهية المتضمنة في كتب العقيدة ، والتي يخوضون فيها وكأنها أمور في متناول أفهام العامة ! »

٣٠ — روح الصلاة : الإيمان الأخلاقي (١) :

(١) الصلاة بما هي شعيرة داخلية صورية ، ومن ثم بما هي وسيلة يتوسل بها إلى استئذان نعم الله ، هي من قبيل الأوهام والخزعبلات : لأنها عبارة عن الجهر برغباتنا الكائن لا يتطلب إطلاقاً ممن يرغب في شيء أن يجاهر له بما في دخليته . وإذن فنحن لا نحقق بها شيئاً ، ولا نوّدي واجباً مما فرضه الله علينا من أوامر ، ولا نوّدي خدمة لله . إن الرغبة الصادقة في العمل على ما يرضى الله في كافة سلوكنا وتصرفاتنا ، أعني النية الصادقة المصاحبة لجميع أفعالنا والقصد إلى انقياد بها ابتغاء وجه الله : تلك هي « روح الصلاة » وجوهرها الصحيح ، الذي نستطيع أن نوجده ويجب أن نزكّيه في أنفسنا « دون انقطاع » .

(١) كانط : « الدين في حدود العقل وحده » ترجمة جيلان ، ص ٢٥٣

أما وضع هذه الرغبة في صيغ ومراسم ، وإلباسها ثوب الكلمات ، فقد يكون لذلك على الأكثر قيمة الوسيلة لإشغال جذوة هذه النية فينا ، ولكن لا يمكن أن يكون له علاقة مباشرة بمرضاة الله ، ومن ثم لا يمكن أن يكون واجباً على كل واحد منا ؛ والواقع أن الوسيلة لا يطلبها إلا من يحتاج إليها لتحقيق غايات معينة . وكل الناس ليسوا في حاجة إلى هذه الوسيلة .

والواجب أن يكون سعينا ، بالدأب على تطهير النية لأخلاقية وإعلائها ، إلى إيقاظ روح الصلاة هذه في أنفسنا إيقاظاً كافياً يهيء لحرفيتها أن تختفي آخر الأمر في استعمالنا الشخصي : لأن الحرفية ، ككل ما هو موجه على نحو غير مباشر إلى غرض معين ، تضعف أثر الفكرة الأخلاقية (التي إذا نظر إليها من الناحية الذاتية سميت « خشوعاً ») .

والإنسان إذا تأمل الحكمة العميقة في مخلوقات الله صغيرها وكبيرها يشعر بحال من الخضوع يسميها عبادة ، يفنى الإنسان فيها عن شخصه ويشعر كذلك من جهة منصيره الأخلاقي بقوة نرفع النفس إلى مقام لا سبيل إلى وصفه ، ويبدو كل كلام بالقياس إليه أصواتاً جوفاء لا معنى لها .

(ب) والتردد على الكنيسة ، من حيث هو أداء لشعيرة خارجية علنية ، أمر لا غبار عليه ، ليس فقط باعتباره تمثيلاً محسوساً للمشاركة بين إخوان في الدين ووسيلة للتقوية الحسنة لكل واحد ، ولكنه أيضاً يتعين على المتدينين أن يؤدوه مباشرة لمصلحة المجموع ، من حيث هم مواطنون في دولة إلهية يجب تمثيلها على الأرض أما استغلال ذلك وسيلة للتقرب إلى الله

وزلنى لاستجلاب رضاه ، فهو وهم وخداع يخفى عيباً أخلاقياً فى النية ،
ولا يجدى اراء شيئاً من جهة كونه مواطناً فى مملكة الله

لا غرابة إذن فى أن تعم الشكوى من ضلالة أثر الدين على صلاح أخلاق
الناس . ومع ذلك فإن معلم الإنجيل قال : « إنما تعرف الأشجار الطيبة
من ثمارها » .

٣٩ — مشروع لسلام الدائم (١٧٩٥) (١) :

المواد التمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول :

المادة الأولى : « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت
نية عاقدتها على أمر من شأنه إثارة الحرب فى المستقبل » .

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفاً للتسلح ،
لا سلاماً يقطع دابر كل عدوان . وإن وصف سلام كهذا بأنه دائم هو لغو
مريب : فان معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب فى
المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجهولة فى حينها من طرفى التعاقد ،
ولا يجوز التفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراءة فائقة .
وإذا انطوت السريرة على الرغبة فى انتهاز الفرصة المناسبة فى المستقبل للتقدم
بمزايم قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها — لأن كليهما
قد استنفد قواه بحيث لا يقوى على القتال — فذلك مسلك هو أدخل

(١) كانط : « مشروع لسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ،

في باب حيل اليسوعيين ، وينبغي أن تترفع عنه كرامة الملوك كما تترفع عنه كرامة وزراءهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه :

واكتننا إذا جاريننا آراء المستنيرين من أساطين الفن السياسى ، فجعلنا شرف الدولة في المداومة على زيادة قوتها ، مهما تكن الوسائل ، فأغاب الظن أن حكماً كهذا سيبدو للناس حذقة وفيهقة مدرسية .

* * *

المادة الثانية : « إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » : (١)

فليست الدولة متاعاً (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطناً) ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانها عليها أو يتصرف فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها الخاصة ، وإدماجها فى دولة أخرى كما لو كانت نباتاً يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدنا من وجودها باعتبارها شخصاً معنوياً ، وجعلها شيئاً من الأشياء . وفى هذا الإدماج نقض لفكرة التعاقد الأصلى الذى لا يمكن بدونه تصور أى حق على شعب . ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار ، حتى زماننا هذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحيازة قد شاع عند أهائنا ولم يخطر

(١) كالت : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية — ص ٣٨-٤٠ .

قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى في العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : ولأنها لحيلة جديدة تصنعها الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها !

ومن هذا القبيل أيضاً ما تعتمد إليه بعض الدول من تأجير فرق من جيشها لدولة أخرى ، لا لمقابلة عدو مشترك — هذا الصنيع يندرج تحت هذا المبدأ ، فإن من يفعل هذا يستعمل « الأشخاص » وكأنهم « أشياء » يستخرها ويستملكها على هواه .

* * *

المادة الثالثة : « لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها » (١) .

نتساءل ما الذي يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما ينكشف من مساوئ الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوئ قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيراً بما يجره الفجور على شعب من وبال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن المثل السيء المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » ليس فيه افتئات على حقوقه .

والأمر بخلاف ذلك إذا ما حدثت في دولة منازعات داخلية أدت

(١) كانط : مشروع للسلام الدائم « ترجمتنا العربية ص ٤٤-٤٥ .

إلى انقسامها شطرين ، كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحدهما
 في السيادة على الكل : فإن بذل المعونة لإحدهما من دولة أجنبية لا يعتبر
 تدخلاً من هذه في نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والفوضى هنالك) .
 وما لم يصل الانقسام الداخلي إلى مثل هذا التأزم ، فإن تدخل الدول
 الأجنبية في شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلي فيه ، دون أن يقع
 تحت تأثير شعب آخر ، يكون افتئاتاً على حقوق ذلك الشعب ، وتجهجاً
 في اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعاً .

المادة النواتية الاولى لتحقيق السلام الدائم (١) :

« يجب أن يكن دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً »

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن
 يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري ،
 وذلك لأنه قائم :

- ١ - على مبدأ الحرية لأعضاء جماعة ما (من حيث هم أناس) .
- ٢ - على مبادئ « تبعية » الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث
 هم مخاطبون بهذا التشريع) .
- ٣ - على « المساواة » بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) .
 وإذن فهذا الدستور في ذاته ، من حيث القانون ، هو الأصل الذي تبنى

(١) كانت : « مشروع السلام الدائم » ترجمتنا العربية : ص ٣٥-٥٧ .

عليه جميع أنواع الدساتير . بقى علينا أن نعرف إذا كان هو أيضاً الدستور الذى يستطيع أن يودى إلى سلام دائم .

إن الدستور الجمهورى ، فضلاً عن صفاء مصادره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذى تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الأفق البعيد ، النتيجة التى ترنو إليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . وإليك تعليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه إلا برضاء المواطنين — وهو أمر لا مناص منه فى دستور جمهورى — فمن الطبيعى جداً أنه ما دام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شروء الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون إلى أن يترددوا فى الأمر ، وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفسهم عمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير ما خلفته وراءها من خراب ودمار ؛ وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرصاً وطنياً يجعل السلام نفسه عبئاً ثقيلاً وإن يتيسر الوفاء به أبداً ، لأن الحروب متجددة دائماً . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطناً ، وبالتالى الدستور غير الجمهورى ، إنما تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الأمر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكها ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصره أو فى دور مله أو فى حفلات بلاطه . الخ ؛ فهو يستطيع إذن أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ولا يبالي أن يترك مهمة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائماً على أتم استعداد لذلك .

مادة سرية للسلام الدائم (١) :

من البصر بالأمور أن « تدعو » الدولة رعاياها (ومنهم الفلاسفة) إلى إعلان آرائهم في مبادئ سلوكها بازاء الدول الأخرى ، والتحدث بحرية وصراحة عن الأحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلام (لأنهم لا يلبثون أن يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعه من ذلك مانع) . ولا نعى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادئ الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وإنما نقصد أن نقول إنه يجب عليها أن « تستمع » إلى آراء الفلاسفة : فرجل القانون الذي اتخذ «ميران» الحق و« سيف » العدالة رمزاً لنشاطه قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكي ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكي يضعه أحياناً في إحدى كفتي الميزان ، إذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع أن في هذا إغراء شديداً لرجل القانون الذي ليس في الوقت نفسه فيلسوفاً : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق القوانين القائمة ، لا البحث فيما إذا كانت محتاجة إلى إصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له في الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضاً في الكليتين الأخريين) (٢) . ولم تستطع « كلية الفلسفة » أن تواجه هذه القوى المتضاربة ، فلبثت في مرتبة أدنى بالقياس إليها .

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٩٥-٩٧ .

(٢) ويشير كانط هنا إلى التنافس بين الكليات الأربع في الجامعات الألمانية حينذاك : كليات الفلسفة واللاهوت والحقسوق والطب (راجع : كانط : « تنازع الكليات »)

ولهذا توصف الفلسفة مثلاً بأنها «خادمة» اللاهوت (و كذلك تقول عنها الكليتان الأخريان) . ولكن أحداً لم يوضح لنا الأمر ، فلا ندرى أتتقدم الفلسفة سيادتها حاملة الماشعل بيدها ، أم تتبعها حاملة ذيل ثوبها ؟

* * *

لا رجاء في أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً ، وما ينبغي أن يكون ذلك مأمولاً : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاء لا مرد له . ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) ، لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تاتزم الصمت فلا يسمع لها صوت ، بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها صراحة ؛ وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب منه : لأن فيه إبانة لثبوتهم وهداية لسبلهم ؛ على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا في النوادي والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

فِشَّة ومثالية العمل

(١) فِشَّة : سيرته ونمط فكره

(٢) فِشَّة ومثالية العمل

(٣) نداءات إلى الأمة الألمانية

(٤) أثر النداءات

فشتة : سيرة ونظيره

(أ) فشتة والمثالية الألمانية :

عوامل كثيرة قد اجتمعت فجعلت سيرة « فشتة » وفلسفته جديرتين بالدرس والعناية : فالفلسفة الفشتية قد برزت وتألفت حين اشتد تأثير الفلسفة « النقدية » في ألمانيا وفي غيرها من بلاد أوروبا ؛ وكان فشتة أول من نهض بهذه شاقة ، هي بسط المذهب الكانطي وإصلاح أمره ؛ واتفق نشاطه الفكري في فترة شهدت حدوث تغيرات بعيدة المدى في الشعب الألماني ، وهي تغيرات أدى فشتة فيها دوراً تاريخياً حاسماً . ولا خلاف اليوم في أن في دراسة آراء فشتة منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية : لأنها تبين لنا في بجلاء مواضع الاتصال بين فكر الفيلسوف وبين روح عصرنا الحاضر ؛ فقد وقع لفشتة ما يقع في الغالب للمفكرين المبتكرين ؛ لأنهم سبقون متقدمون على زمانهم ؛ وكثير من أفكار هذا الفيلسوف ، إذا هي فهمت على معناها الصحيح بغير تحريف ، لا تزال تجيب عن حاجات كثيرة نحسها الآن إحساساً شديداً .

لقد كان فشتة يقول : « إن كل ما هو عظيم وكل ما هو حسن وجليل في عصرنا هذا يرجع كله إلى أن رجال الماضي النبلاء الأقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ والأفكار بجميع مباحج الحياة » . وهذه العبارة تدل على الروح التي سادت فلسفته ، وعلى المبادئ التي أضاعت حياتها : لتبذل

كان يرى « الفكرة » شيئاً رفيعاً غاية الرفع ، ويرى حياة الفيلسوف أنبل حياة وعمله أجل الأعمال . وإنما يكون لتلك الحياة معناها العميق ولذلك العمل قيمته الصحيحة ، لأنهما يقودان الإنسانية دائماً إلى أعلى عليين . وما نحسب أن فشته كان مبالغاً في تقدير المهمة التي يضطلع بها البطل الأخلاقي في التطور الروحي للأمم والشعوب . وما نشك في أن في حياة ذلك المفكر قدوة ملهمة دافعة وفي فلسفته قوة مجددة دافعة . وسواء قبلنا آراءه أو خالفناها ، فإننا لا نخلو من أن نقبس منها قبسات نافعات للفكر وللحياة جميعاً .

وإذا تأملنا فلسفة فشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية : ومن أهم خصائص هذه المثالية — كما لاحظ « هفدينج » بحق — أنها « أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية ، وجعلت من هذا الإثبات أساساً لنظرة الإنسان إلى العالم . وإن ما هو جواني وأصيل فينا هو النور الذي يضيء لأبصارنا ، واعين كنا أو غير واعين ، جميع الأشياء في السماء وعلى الأرض . وإن أعظم عمل قام به الشعب الألماني — الإصلاح الديني — إنما كان كفاحاً عن عقيدة حرة جوانية ، وإعلاء لهذه العقيدة على سلطان الكنيسة . والفلسفة النقدية التي أبدعها « كانط » إنما هي استمرار للإصلاح الديني : فقد كانت تلك الفلسفة أشبه بعودة واعية إلى استقصاء منابع الخفية الأصيلة ، منابع المعرفة وتقدير القيم . ولم تقف قدرة فشته عند حد الاستطلاع لأغوار النفس ، تلك القدرة التي هي أشبه بوريد صوفي يغوص إلى أعماق الحياة الجوانية ، بل كان له فوق هذا إرادة ضليلة لا تلين ، وشعور

بالكرامة مرهف حاد . وبغير هذه الإرادة وهذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضي في الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأن للرأى الحر حقوقاً خالدة وأن للجوانى صدارة على البرانى »

(ب) شخصية فشتنه وعصره :

تولى « فشتنه » بعد « كانط » قيادة الفكر الفلسفى الألمانى ، ومضى به قدماً إلى أوج عظامته ، فحقق ما تنبأ به « شلنج » ، حين صرح بأن « فشتنه » سيجعل الفلسفة إلى ارتفاع شاهق يجعل معظم رجالنا من أتباع كانط الحاليين يشعرون بشيء من الدوار .. » وما حكم به « شليجل » حين تحدث عن التيارات الثلاثة الكبرى التى سادت فى القرن التاسع عشر ، فقال : « إن الثورة الفرنسية ، ونظرية العلم لفشتنه ، وفيلهايم مايستر لجوته — هى أهم الحركات العصرية فى مجال السياسة والفلسفة والأدب : فن أنكر هذه المقارنة ولم ير أهمية لثورة غير مادية بغير ضجة ، مثل هذا لم يرتفع بعد إلى النظر من وجهة تاريخ الإنسانية ، بما لهذه النظرة من جلال ورحابة » .

ولد فشتنه فى « رامناو » فى ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ : وكان بين فشتنه وأمه وجوه شبه غير مألوفة من جهة الملائح البدنية والسمات الأخلاقية : فبند طفولته الأولى تكشفت أخلاقه عن الاستقلال والروية ، وسرعة الفهم وحضور البديهة . وقد تكفل بنفقات تعليمه ثرى من الأثرياء أعجب بمواهبه المتفتحة . وعاصر فشتنه المعركة اللاهوتية التى قادها « لسنج » ونهل من الفلسفة والإلهيات ما استطاع فى « بينا » و « ليبسج » : وفى إبان

دراسته في « كونيغزبرج » قصد إلى زيارة « كانط »، وأطلععه على كتاب من تأليفه عنوانه « بحث نقدي لكل وحى »، أراد أن يكون تطبيقاً لمذهب كانط في الدين . ولما نشر الكتاب غفلا من اسم مؤلفه ظنه النقاد من تأليف كانط فكأوا له المديح والثناء . ونشر بعد ذلك كتاباً عنوانه « تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنسية » ، رحب به المفكرون الألمان ترحيباً وفيراً . غير أن تمجيد الفيلسوف للثورة كان مثاراً لشبهة « اليعتموبية » ؛ فدفع عن نفسه هذه الشبهة ، كما سيدفع عن نفسه بعد ذلك تهمة الإلحاد . ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة « يينا » كرسي الفلسفة فيها (١٧٩٤) ، ومن « يينا » أخذت آراؤه في الديوع : قبلها « شلنج » و « رينهولد » و « شليجل » ، وكتب إليه « جوته » منوهاً بنظريته في المعرفة . وفي هذه المرحلة من حياته العقلية أصدر كتاب « أساس نظرية العلم » (١٧٩٤) ، ثم هذبه ونقحه ونشره بعنوان « المدخل الأول لنظرية العلم » (١٧٩٧) وهو أفضل ما يعبر عن نظريته في المعرفة ، وبسط فشته نظريته في الحقوق ومذهبه في الأخلاق في كتابيه « الحق الطبيعي » (١٧٩٦) و « الأخلاق » (١٧٩٨) .

وقد كانت حياة فشته في جامعة « يينا » حياة حافلة بالإنكاره والخطوب . فقد وقع الخلاف بينه وبين زملائه المشتغلين بالفلسفة ، إذ أبوا أن يتابعوه في إصلاحه لفلسفة كانط . وكذلك نشب النزاع بينه وبين اللاهوتيين إذ استنكروا منه أن يفتتح سلسلة من المحاضرات الاختيارية يلقيها على الطلاب يوم الأحد عن « مهمة المفكر في المجتمع » . وعلى أثرها انعقد المجلس الملى في « يينا » وأصدر حكمه عليه ، كما أصدرت محكمة أثينا حكمها

على سقراط من قبل، وخلاصة الاتهام أنه مدبر للثورة ، مفسد للشعبية ، يريد الاستعاضة عن طقوس الدين بأحكام العقل .

وما لبث فشته أن اختلف مع الطلاب ، حين أراد أن يصالح من حياة الغلظة والقسوة التي كانت سائدة في جمعياتهم فترة طويلة من الزمان . ولكن الصراع الخطير هو صراعه مع السلطات القائمة ، فقد نشر رسالة عن « مبدأ اعتقادنا بوجود عناية إلهية » (١٧١٨) أثارت عليه عاصفة من الاتهام ، صمد لها بكل ما عرف عنه من صلابة وصعوبة مراس ، ولكنها انتهت إلى إبعاده عن الجامعة . وعبثا حاول ثلاثمائة من الطلاب أن يسندوا أستاذهم في موقفه : نفى الفيلسوف من جميع الولايات السكسونية ، وأضحى أستاذاً بغير كرسي ومواطناً بغير وطن .

وقصد إلى برلين ، ومنها كتب إلى زوجته : « الآن بدأ الصراع ، وإن اختلف عن الماضي فيه . وأى رجل ذى أثر قوى على أبناء وطنه كان حظه شيئاً غير هذا ؟ أراهنك أننى قبل عشر سنين ، سأكون قد استحققت احترام الشعب الألماني أجمع » . وقضى الأعوام التالية في برلين ، في خلوة التأمل ، مشتغلاً بكتابة مذهبه في صيغته النهائية ، وهناك ألف كتابه « مصير الإنسان » (١٨٠٠) وكتاب « السبيل إلى الحياة السعيدة » (١٨٠٦) وأصدر كتاباً من خيرة مؤلفاته « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦)

ولما جاء الوقت الذي قررت فيه بروسيا أن تقاتل نابليون ، شارك الفيلسوف في حماسة هذا النضال القومي بالقلم واللسان ، وسعى إلى مرافقة الجنود في الميدان . ولكن الفرنسيين انتصروا في معركة « يينا » فأصبحت

برلين ماينة مفتوحة ، وردت بروسيا إلى مقاطعاتها القديمة . ولكن فشته ظل متفائلا ، وأخذ يبحث عن مبدأ يكون في آن واحد تنويعاً لفلسفته السابقة كلها ووسيلة لإنشاء بروسيا جديدة قوية موحدة . واتضح له أنه لا بد لتحقيق هذا الهدف من تربية جديدة تبدال أخلاق الشعب الألماني تبديلا ، وتبث في نفوس الأجيال الصاعدة روح الإقدام والتضحية والثورة على الطغيان ، فصمم على أن يبذل لهذه المهمة القومية كل ما أوتي من قوة وبيان .

وفي شتاء العام الدراسي ١٨٠٧ - ١٨٠٨ (١) ، وفي قاعة من قاعات أكاديمية برلين ، وأمام جمهور كبير من المستمعين ، اندس بين صفوفه جواسيس الفرنسيين ، وجه فشته سلسلة من «النداءات إلى الأمة الألمانية» دعا فيها الشبيبة الألمانية إلى الجهاد الخلقى بعد أن أخفق العمل الحربى . وقد كان كل نداء منها - وسنتناولها بعد بالتحليل - يطبع بعد القائه ويوزع في أنحاء ألمانيا كلها ، تحت عين الشرطة الفرنسية ، ودون أن تنتبه الرقابة إلى ما تنطوى عليه «النداءات» من ثورة عارمة ، واقتصرت تأشيرة سلطات الاحتلال على وصفها بأنها «دروس عامة ، ألقاها في برلين فيلسوف ألماني شهير ، وموضوعها : الوسائل الناجعة لإصلاح التربية» .

وفي عام ١٨١٠ عين فشته أستاذاً بجامعة برلين . وفي آخر عام ١٨١٢ بدأت بروسيا تعلن على رعوس الأَشهاد انفصالها عن نابليون : ووقع فشته مع زملائه في الجامعة بياناً تعاهدوا فيه على التضحية بالأنفس والأموال

(١) في الفترة ما بين ١٣ ديسمبر ١٧٠٨ و ٢٠ مارس سنة ١٨٠٨ .

لنصرة قضية الوطن الألماني . وكانت زوجة الفيلسوف من أوائل المتطوعات
لتريض الجنود في ساحات القتال ، فأصبحت إبان ذلك بحمى خبيثة معدية ،
وظل فشته إلى جوارها ساعات طوالاً ، فانتقلت العدوى منها إليه . ولم
يستطع العلاج أن يوقف تفاقم الداء . ولكن فشته أحس ابتهاجاً عظيماً في
الاعظات الأخيرة ، عندما جاءه نبأ مجلاء الفرنسيين عن « الراين » فقال :
« لقد عوفيت الآن » ! ومات ليلة ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ .

إن سيرة فشته تستحق أن تروى في مجلدات : فقيه كان الرجل طوال
حياته مدفوعاً بقوة داخلية تحمله حملاً ودوماً على العمل ، العمل الناجز حتى
في مجال الأفكار . ولكنه — كما قال « هفدننج » — قلما استطاع أن يترجم
هذه الحاجة الداخلية في صورة الفكر ترجمة يرضى عنها ، « وإن يكن قد دأب
حتى وفاته على بذل جهده مهمة لا تكمل ، لكي يحدد خطر مذهب تحديد
أتم وأشمل . وفلسفة فشته ذاتها إنما تعتمد على تلك الفكرة الأساسية التي
أوضحها للناس وثبتها في الأذهان أكثر مما صنع أي مفكر آخر ، وهي
أن ماهيتنا الحيوانية إرادة وفعل ، وأن جميع تصوراتنا مشروطة بهذه القوة
العاملة التي هي اللب الأصيل في إنيتنا وذاتنا » .

(ج) فشته والفلسفة الكانطية :

كانت فلسفة « كانط » فلسفة ضافية مثالية ، جعلت تلاميذه
العايدين يعكفون على جوانب منها ، يختارها كل واحد منهم على حسب
مزاياه ، فيتأملونها على طريقهم ويغلبونها على الجوانب الأخرى : تلك
ضرورية يؤدّيها أصحاب المذاهب الكبرى ، زكاة عن حضور الأنصار والمريدين !

فلا بدع أن يشتط المتحمسون من التلاميذ ، فيحملون رسالة الأستاذ الشيخ إلى آفاق وأصقاع لم تكن في الحسبان ولا خطرت على بال .

ومثل هذا الأمر ما قد وقع لكانط في حياته : فقد ظهر فشته الشاب على مسرح الفلسفة ، وأبدى حماسة في عرض الفلسفة النقدية ، معلناً أن العناية الإلهية قد ندبتة لتنفيذ وصية كانط الفلسفية . وسرعان ما بسط فشته تلك الفلسفة بسطاً جديداً حولها إلى فلسفة للعمل ، وللعمل الثورى على الخصوص . كتب في سنة ١٧٩٧ (في المقدمة الأولى لكتابه « نظرية العلم ») يقول : « إن مؤلف « نظرية العلم » اقتنع بعدم معرفة عاجلة للأدب الفلسفى الذى ظهر فى أعقاب كتب كانط ، أن الهدف الذى قصده إليه ذلك الرجل العظيم من إحداث انقلاب تام فى آراء العصر عن الفلسفة وعن العلوم كلها معها ، قد أخفق فى تحقيقه أخفاقاً تاماً ، وأن أحداً من الفلاسفة العديدين الذين جاءوا بعده لم يفهم مقصوده فهماً دقيقاً . ويخيل إلى مؤلف نظرية العلم أنه قد عرف ذلك الهدف ، فقرر أن يجعل حياته وقفاً على بسط ذلك الكشف العظيم الذى أتيح لذلك المفكر ، ولكن فى صورة مستقلة تمام الاستقلال عن الصورة التى عرضها كانط ، ولن يتخلف قط عن تنفيذ هذا القرار » . ثم مضى بعد ذلك يقول : « من حق قرائى على أن أثبت هذا التنبيه : لقد قلت من قبل ، وأكرر القول بأن مذهبي ما هو إلا مذهب كانط ، أعنى أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها وإن يكن فى سيره مستقلاً كل الاستقلال عن العرض الكانطى المعروف . وقد قلت هذا ، لا تغطية لنفسى وراء رجل هو حجة العصر فى الفلسفة ، ولا التماساً لسند من الخارج يسند مذهبي ، بل قائمه تقريراً للحقيقة وتوخياً للإنصاف والعرفان »

ويوم أن عكف فشته على دراسة الفلسفة الكانطية قطع على نفسه عهداً أن يجعلها في متناول الجمهور . فكتب إلى « فايسهون » في ١٢ أبريل سنة ١٧٩٠ يقول : « منذ قرأت نقد العقل الخالص وأنا أحيأ في عالم جديد . الكتاب يهدم قضايا كنت أظنها مما لا سبيل إلى نقضه ، ويثبت أشياء كنت أظن أنه لا يمكن إثباتها ، كفكرة الحرية المطلقة ، وفكرة الواجب والأمر الجازم الخ . وبهذا كله أشعر أنني أسعد حالا . قبل النقد لم يكن هنالك من مذهب سوى مذهب الضرورة : والآن يستطيع الإنسان من جديد أن يسطر كلمة الأخلاق ، بعد أن حذفت من جميع القواميس اضطراباً ، وأعتقد أن العقل والقلب يفيدان من ذلك الكثير » . وكان فشته لا يزال تحت سلطان هذا التحول في حياته حين قطع على نفسه هذا العهد في ليبسج « أمام خطيبته ، فقال لها في خطاب بتاريخ ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٠ : « إنني شارع في أن لا أعمل شيئاً سوى أن أجعل هذه المبادئ في متناول الجمهور ، وأن أستعمل ما أوتيت من بيان في جعلها ذات أثر فعال في القلوب » . وفي ذلك الحين أكد نيته لصديق من بريما ، فقال « سأفرغ لفلسفة كانط متى وجدت الوقت وهدوء البال اللازمين لذلك : فإن عرض مبادئ أخلاقياته في صورة محببة إلى الناس ، وبثها في قوة وحاسة في نفوس الجمهور قد يكون فيه خير للعالم .. وأخلاقياته لا تستعصى على هذا العرض المبسط ، ولكن الأمر يتطلب فراغاً واستقلالاً عن مشاغل المعاش ، فهل يتحقق لي ذلك ؟ » .

ولكن تحقيق هذا التبسيط يتطلب في نظره البدء بتدعيم الأسس نفسها

التي يقوم عليها النقد ، وهي أسس لا تزال مزعومة . وهذا ما أفضى به فشته لبعض الأصدقاء فقال : « اكتشفت أساساً جديداً يستخلص منه جماع الفلسفة بكل تيسير . إن كانط على العموم مالك للفلسفة الحققة ، لكن في نتائجها فقط لا في مبادئها . هذا المفكر المنقطع النظير هو عندي دائماً مثار الدهشة ؛ إن له عبقرية تكشف له عن الحقيقة دون أن تظهر له مبادئها ! وبالإجمال أرى أننا بعد سنة أو سنتين سيكون لنا فلسفة تعادل الهندسة في البهامة » .

هذه الكلمات على لسان من كان قد أعلن من قبل أنه ينوى أن ينقطع كل الانقطاع لإيضاح النتائج المتضمنة في المبادئ التي كشف عنها كانط ، قد تبدوا لنا الآن غريبة بعض الغرابة . ولكن فهمها يقتضي أن نذكر طرفاً من المآخذ التي تعرضت لها فلسفة كانط في ذلك الحين نفسه : فمن أول الأمر استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سعوا إلى فهم الفلسفة الكانطية أمران : الأول : انعدام الوحدة في المذهب ، ووجود مبادئ عديدة متعارضة ؛ واستوقفهم بوجه خاص تلك الثنائية الظاهرة بين « الحساسية » التي تزود الذهن بحسبها الفريدين ، وبين الفكر الذي له نشاط صوري بحت ، خال من كل فحوى ، بحيث يقتضي لأداء عمله أن تكون الحساسية منفعة متقبلة ؛ والأمر الثاني : من حيث هو نتيجة لذلك الفصل بين « صورة » المعرفة و « مادتها » ، هو افتراض « الشيء » في ذاته « أي افتراض حقيقة لا تنال في ذاتها ، هي علة لأحوال حساسيتنا وعماد لحسوسنا الحسية .

وقد كان فشته يقدر منذ زمان أن فلسفة كانط بحاجة إلى عرضها

عرضاً جديداً . وقد باح بذلك في نهاية سنة ١٧٩٣ إلى صديقه « نيتامر » فقال : « الفلسفة النقدية في حالتها الراهنة لا ترضيني . وهذا إقرار مني أصرح به لك وحدك . إنني مقتنع كل الاقتناع بأن كانط قد اقتصر على الإشارة إلى الحقيقة ، ولكنه لم يبسطها ولم يثبتها . هذا الرجل المدهش المنقطع النظر إما أن لديه القدرة على التكهن بالحقيقة دون أن يكون له وعى بمبادئها ، وإما أنه لم يقدر أن عصره جدير بأن يفضي بها إليه ، وإما أنه خجل من أن يفرض على الناس الاحترام الفائق الذي يجب عليهم أن يؤدوه إليه عاجلاً أو آجلاً . إن أحداً لم يفهمه ؛ وأقل الناس له فهماً هم أولئك الذين توهموا أنهم قد فهموه أحسن فهم . وإن يفهمه من لم يصل بنفسه ، وبساوك طريقه الخاص ، إلى نتائج « النقد » : ويومئذ ، ويومئذ فقط ، يستولى على الناس ذهول .. ليس هنالك إلا واقعة أصيلة واحدة للذهن الإنساني قادرة على أن تؤسس الفلسفة العامة بفرعها ، النظر والعمل . إن كانط يعلم هذه الواقعة قطعاً ، ولكنه لم يتحدث عنها في أي موضع ؛ ومن يكشف عنها يرفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم . وإن يكون المخترع واحداً ممن تعجلوا فاتهموا إلى مذاهبهم بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ؛ وأخشى أن أحداً منهم لم يفهم كانط أبداً . هذه آمالي ، يا صديقي ، ولكنني أطويها في مكنون قلبي » .

ولكن فشتته لم يطو هذه الآمال في صباه زمنياً طويلاً : إن المخترع الذي لم يتعجل الانتهاء إلى مذهبه بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ، والذي سيكشف عن الواقعة الأصيلة القادرة على تأسيس الفلسفة العامة ورفع عرض الفلسفة إلى مقام العلم ، هو فشتته نفسه :

فِثَّة ومثالية العمل

(١) البحث عن مبدأ أول : وعى « الأنا » .

أوضح « ف. دلبوس » أن « الفلاسفة الألمان الذين أرادوا أن يواصلوا السير إيجابياً في طريق الفلسفة الكانطية متفقون على المطالبة بأن يكف النقد عن اتخاذ الطابع السلبي المحدود ، وأن يعمل على تنظيم نفسه نسقاً محبوكاً يشرع من مبدأ أول » . ولكن من أى نوع يجب أن يكون ذلك المبدأ ، وكيف يتيسر تحديده ؟

لقد رأى رينهولد أن فلسفة كانط — التى هى الفلسفة الحقيقية — تتطلب مع ذلك لكي تكون موثوقاً منها تمام الاستيثاق ، مبدأ هو واحد يحولها إلى نسق منتظم . وهذا المبدأ يجب أن يكون تعبيراً عن واقعة يسبق وجودها فينا وجود سائر الأشياء ، واقعة تجريدية خاصة ، ولكنها تصاحب جميع انتجارب وجميع خطرات الفكر وتجعلها ممكنة . هذه الواقعة هى الوعى . والمبدأ الأول لفلسفة العناصر هو المبدأ — المكتشف عن طريق التفكير فى هذه الواقعة — مبدأ الوعى . ولكن الوعى والتمثل مرتبطان ارتباطاً لا تنفصم عراه . فالمبدأ الأول إذن إنما ينص على أن التمثيل هو فى الوعى متميز عن المتمثل والمتمثل ، ومتعلق بهما فى الوقت نفسه .. والمبدأ الأول على كل حال لا يفترض تعريفات سابقة عليه ، بل على العكس ، تشتق منه جميع التعريفات الماهوية . فالذات لا يمكن أن تعرف إلا بأنها العنصر المتميز عن التمثيل وعن الموضوع الذى يرجع التمثيل إليه . وليس هنا مجال الإفاضة فى نظرية رينهولد ، ولكننا نكتفى بأن نقول إن محاولة

رينهولد هذه قد أشارت إلى الاتجاه الذي أحس أنصار كانط بالحاجة إلى اتخاذه لإعادة بناء المذهب .

هذه الميول النازعة إلى البحث عن المبدأ الأول قد أعطاها فشته الصورة الأتم والأعمق والأشمل : المبدأ الأول هو « الأنا المطلقة » . الأنا تضع كينونتها الخاصة بها إطلاقاً . ولننظر كيف فسر فشته وضع مبدئه الأول : أدر وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكي تمد بصرك إلى دخيلة نفسك : فماذا تجد ؟ تجد في نفسك ، إلى جانب التمثلات العشوائية والإرادية التي يصاحبها شعور بالحرية ، تمثلات مستقلة عن إرادتنا يصاحبها شعور بالضرورة إن مجموع التمثلات الأخيرة هو الذي يكون التجربة ، داخلية كانت أو خارجية : وما أساس كل تجربة ؟ ذلك هو السؤال الذي يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعاً لذلك أن يكون موضوعه خارج التجربة :

هنالك طريقان لا ثالث لهما للإجابة على هذا السؤال : طريق « القطعية » وطريق « المثالية » . القطعية — وهي عنده تشمل المادية والروحانية والإسبينوزية — تعتبر الوعي أثراً للأشياء أو نتيجة لتأثرنا بها ؛ وهي ترد نشاط الذهن كله إلى الحتمية والآلية ؛ فهي مذهب في الضرورة والخبرة يؤدي إلى إنكار الحرية ، بل إلى إنكار الشخصية . والقطعية في رأى فشته في وضع لا تحسد عليه : لأن من الشيء المجرد ومن الوجود البحث لا يستطيع الإنسان قط أن يشتق تمثلاً أو وعياً للشيء وللوجود ؛ وفي القطعية تناقص كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهباً فكرياً — لا تستطيع

أن تفسر كيف أمكن الاتصال بين « ذات » و « موضوع » ، بين وعي

وشىء ، وبين معرفة ووجود . أما المثالية فعلى عكس القطعية ترى أن الأشياء ليست إلا نتاجاً للوعى ، لهذا النشاط الحر الذى يهيمن على نفسه دون أن يخضع لقهر خارجى : فهى إذن مذهب فى الحرية والفعل . وهى وجهة النظر المعقولة ، إذ نراها لا تستلزم وجود مجهول خارج الوعى وخارج الإدراك ، وإنما هى لا تفرض وجود شىء سوى ما يشتمل عليه الإدراك فعلاً ؛ فهى تبدأ من « الأنا » باعتبارها عنصراً أصيلاً يجمع بين الفاعلية والفكر وجميع متضمنات الوعى ، ثم تبين كيف أن التجربة متصلة بالذات ، وكيف أن المعرفة بما هى علم ، منطقية فى الأنا.

فهذان الطريقتان متعارضتان تعارضاً يجعل فشله يرى أن محاولة الجمع بينهما ، أو محاولة تفسير التجربة بالاعتماد على الأشياء فى ذاتها من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، محاولة فاشلة منذ البداية . فإذا لم ترد أن تذهب ضحية للشك واليأس ، فاختر لنفسك المذهب الذى يرضيك ؛ وما دام العقل لا يستطيع أن يقرر فإن الاختيار سيقوم على ميول كل شخص وإهتمامه . وهنا تبدى العلاقة بين المزاج الشخصى وبين المذهب الفلسفى . وقد كتب فشله مرة إلى « رينهولد » : « إن مزاجى يفسر فلسفتى » ، وكتب أيضاً : « من الناس من ليس لديهم إلا شعور ضئيل بالقيمة الأخلاقية للإنسان ومدى استقلاله ، لأنهم ضحية أو هام خداعة وعبودية عقلية ؛ مثل هؤلاء لا يملكون الشخصية الكافية ولا الاستقلال اللازم لكى يصبحوا مثاليين . أما الرجال الواثقون بأنفسهم والذين يؤمنون بأنهم متميزون عن غيرهم من الكائنات ، فهم وحدهم القادرون على أن يصبحوا مثاليين .. »

من أجل هذا كان اختيار الشخص لأى ضرب من ضروب الفلسفة متوقفاً
إلى حد كبير على أى الرجال هو .. » . وإذن ففلسفة كل إنسان تعتمد على
طبعه وميوله إلى حد كبير . فلو أننا سلطنا قطعاً بوجود الأشياء فى عالم
الأعيان مستقلة عن ذواتنا العارفة لكان معنى ذلك أننا أنكرنا وجود
ذلك الطبع .

فالمبدأ الأول الذى يجب أن يشرع منه المذهب فى نظر فشته هو الوعى
الإنسانى . وبهذا المبدأ رد فشته جميع ضروب التعارض التى لم تجد حلاً شافياً
فى المذهب الكانطى إلى تعارض أساسى واحد ، هو التعارض بين « الأنا »
و « اللا أنا » ، ورد هذا التعارض بدوره إلى هوية أعمق ، هى « الأنا المطلقة »
وهذه الأنا المطلقة تقوم فى المذهب الفشتى بأور شبيه بالبور الذى يقوم
به الله فى المذهب الإسبينوزى ، ولذلك سمى بعض الناقدين مذهب فشته
« اسبينوزيه مقالوبة » .

وإذن فبدلاً من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء إلى الأنا الأخلاقية
بمسلماتها ، وإسناد الصدارة للعقل العملى ، كما صنع كانط بعد جهاد جهيد ،
نرى فشته يسند الضربة فى جراحة إلى قلب العالم الأخلاقى ، فيجد أنه هو
العالم الميتافيزيقى بعينه ؛ وهو لم يجعل نقطة البداية فى العقل الخالص ، لكن
يستكشف أى المبادئ هى « أولانية » ، إذ فى الإنية قد تحقق الالتئام بين
العقل الخالص والعقل العملى ؛ والله والحرية عنده أصلاً ثابتان ؛ فنظرية
المعرفة ونظرية الخير قد اتصتا عنده اتصالاً يجعل منها نظرية واحدة . نقطة
البداية فى المذهب الفشتى من « الأنا أفكر » المعروفة فى الاستنباط الكانطى .

لكن فشته يعود بادئاً من جديد ، مبيناً في كل مرة وبجهاً مختلفاً من وهي الذات ، منظوراً إليه تارة على أنه الواجب وتارة على أنه فاعلية ، وتارة أخرى على أنه إهابة بالحرية وبالحق وبمثل عليا لم تتحقق بعد . و مرجع هذا الشعب إلى أن فشته لا يرى إلا علماً واحداً حيث يرى الناس عادة علمين أو أكثر : ذلك علم « الإنية » الذي يخلق وابتدعه وسعيه إلى غاياته ، يحدث وقائعه وحقائقه وعالمه .

(ب) الجدل الفشتمى ميتافيزيقى أخلاقى ما :

« الإنية » متضمنة في تفكيرنا كله ، وإننا لا نستطيع أن نفعل شيئاً دون أن نتعقل الإنية . وتعقل الإنية عند فشته معناه أن « يضع » المرء نفسه ، أن يكون « موضوعاً » ذاتياً ، ذاتاً متمثلة (بكسر التاء) وموضوعاً متمثلاً (بفتح التاء) . والنفس أو الذات ، موضوع على هذا النحو ، تكون متقدمة تقديماً منطقياً على العالم الذي نعرفه أو الذي ألفنا أن نعرفه . وقد اتخذ فشته هذا المبدأ وسيلة للإفصاح عن المثالية التي رآها كامنة في الكانطية وتغلب على ما في ذلك المذهب من ثنائية . وهذا المسلك عبارة عن « المنهج الجدلى » الذي اشتهر بعد ذلك باسم « هيغل » ، وإن كان فشته هو أول من عرفه وجعله المنهج الفلسفى على الأصالة ، من حيث رجوعه إلى الذات أو الأنا التي هي محور الفلسفة .

فالأنا ، من حيث هي نقطة بداية ، تتضمن كل ما أعرف وما أتبين وما أجرب . وهذا الفعل الأول من أفعال الأنا ، متى أفصح عنه ، كان متضمناً للمراحل الثلاث في الجدل : « الدعوى » ، و « نقيض الدعوى »

و « الدعوى المؤلفة » : فى المرحلة الأولى (الدعوى) تضع الأنية ذاتها (أى تؤكد ذاتها ، وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتها على نحو خلاق ، دون أن تكون هنالك ذات تفترض متقدمة عليها) . وفى المرحلة الثانية (نقيض الدعوى) تكون هنالك « لآنا » متبالة للآنا ، أى يكون تأكيد « اللا أنا » بسلب « الآنا » . وفى المرحلة الثالثة (الدعوى المؤلفة) يكون تأكيد لحد الآنا واللا أنا ، أى أن الآنا واللا أنا نمتدبينان فى تحديد متبادل على أنها نتيجة لهذه الحركة الموضوثة من الدعوى ، إلى نقيض الدعوى ، إلى الدعوى المؤلفة .

وهذه الأفعال الثلاثة الأصيلة ، لما كانت أفعالا مقومة لوجود عيني واحد (الدعوى من الآنا ، ونقيض الدعوى من اللا أنا ، والدعوى المؤلفة من الآنا واللا أنا) فهى فعل واحد فى الحقيقة : لأن الآنا متى أكدت ذاتها إنما تتميز عن موضوع هو غيرها ؛ وهى حين تضع ذاتها تضع « مقاباتها » أو حدها : العالم الموضوعى . وهذا العالم الموضوعى ، خلافا لما يظن أصحاب المذهب التجريبي ، ليس عقبة تلتقى بها الآنا فى سبيلها ، وإنما هو حد « تعطيه الآنا لنفسها » : « الآنا تضع نفسها إذ تعارض غيرها » . وإذن فوجود « الغير » ضرورى لتأكيد وضع الآنا . وقد يخيل إلينا أن العالم العياني شىء موجود خارج الذات التى تدركه أو تتعقله . وهذا وهم لم يستطع كانهط نفسه أن يتخلص منه تخلصاً تاماً . إن حد الآنا ، أى العالم العياني ، موجود ولكن بواسطة ممارسة الذات لنشاطها ؛ فان أنت أفنيت الذات فقد أفنيت العالم . والخلق إنما هو العقل محمداً نفسه ، هو الإرادة

الحرية متحدة بالفكر الخالص ، أى الإرادة التى تحصر نفسها وتحدد نفسها وتشخص نفسها . والجدل يكشف بل عن حقيقة عميقة ، هى أنى لا أستطيع أن أعرف شيئاً دون أن تكون الذات معروفة ومحددة له على أنه موضوعها هى . غير أن فشته مضطر إلى أن يقر بأن الأنا تعطى نفسها ذلك الحد بضرورة داخلية لا تستطيع أن تتحرر منها بالفكر وحده : لأنها لا تستطيع أن تفكر دون أن تفكر فى موضوع ، ولا تستطيع أن تدرك دون أن تؤكد وجود شيء غيرها . وقد ساء فشته مع كانط بأن «الشيء فى ذاته » لا يمكن رده إلى الفكر ، ولكنه يميل من حيث المبدأ إلى الافتراض الناهب إلى أن الشيء فى ذاته ليس سوى المبدأ المفكر نفسه . وثنائية الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هى وهم من أوهام العقل النظرى لا يمكن تفاديه ؛ والعمل يستطيع ، بل يجب متى أعوزنا الفكر ، أن يخلصنا منه . وإذن فالنشاط العملى هو الانتصار الحقيقى للعقل ، وهو تأكيد شمول قدرته . نعم إن الإرادة والذهن ، فى واقع الأمر ، ليس لهما دائماً الغلبة التامة على مقاومات المادة ؛ وإنما فى عالم الظاهرات الذى يحبسنا الفكر فيه لا نستطيع أن نفلت إفلتاً تاماً من حتمية الوقائع وجبريتها . واستقلال العقل استقلالاً مطلقاً هو مثل أعلى تسعى الأنا إليه ولا تبلغه أبداً . ولكن هذا الصراع نفسه بين الواقع وبين المثل الأعلى يثبت أننا مخلوقون لمصير البقاء والحلود : إنه منبع تقدمنا والمبدأ المحرك للتاريخ (١) .

(١) . فشته : « المبادئ الأساسية للحق الطبيعى »

وعلى هذا النحو قرر فشته « صدارة العقل العملي » التي أعلنها كانط ، وزاد على ذلك أنه حرص على إدماج هذه النظرية الرئيسية — التي رأى أنها أضيفت إلى الكانطية لإضافة آلية — في بنية فلسفته نصاً وروحاً . إن التأليف بين الأنا واللاأنا ينتهي إلى تأكيد أن الأنا الحرة تقاوم اللاأنا وتغالبها ؛ فالطبيعة وسيلة والأخلاقية غاية ، والكون هو شرط النشاط الأخلاقي ونقطة ممارسته . وما العقبة إلا فرصة مناسبة لبذل مجهود ؛ وما الذهن إلا مرحلة في نمو هذا الفعل الحر ؛ وقبل كل شيء كان الفعل . إن الفشتية مثالية عمل ، فيها من كانط وفيها من إسبينوزا : مع كانط تؤكد المثل الأعلى الأخلاقي ، ومع إسبينوزا تؤكد وحدة « العالمين » فهي إذن فلسفة من طراز فريد في العصور الحديثة ، هي تأليف بين مبادئ كان يبادو أنه لا سبيل إلى التوفيق بينها : الأحادية والحرية .

والاتحاد بين المبدأ الأخلاقي والمبدأ الميتافيزيقي هو الحجر الأساسي في المذهب الفشتي . والوجود الصحيح في نظر فشته هو الخير ، هو العقل العامل ، والإرادة الخالصة ، والأنا الأخلاقية . وما يحسبه العامة وجوداً واقعياً إنما هو ظاهرة ، وترجمة صادقة أو ناقصة ، وصورة منسوخة أو « كاريكاتورية » . والمبدأ الأعلى والأخير الذي جئنا منه ونتجه إليه ليس هو « الوجود » أو « الكينونة » بل « الواجب » و « المثال » ؛ إنه مثل أعلى غير كائن ، بل حقه أن يكون ، و « الوجود بما هو وجود » لا قيمة له ، وعلى المعنى الدقيق لا يوجد في أي مكان . وإن ثبت ما نسميه باسم « الجوهر » أو « المادة » ليس إلا مظهراً لا حقيقة ، كما

أبان لنا هرقليطس وأفلاطون. إن السير والاتجاه والإرادة هي كل شيء .
والكون ظاهرة الإرادة الخالصة ، ورمز الفكرة الأخلاقية التي هي
المطاق الحقيقي و « الشيء في ذاته » . والتفلسف هو إقناع المرء نفسه بأن
« الوجود الواقع ليس بشيء » ، وأن الواجب هو كل شيء » ؛ وأن
نتفلسف معناه أن نتبين بطلان العالم « الظاهراتي » مفارقاً لماهيته المعقولة ،
وأن نرى في عالم الأعيان ، لا معلولا لعلل غريبة عن عقلنا العملي ،
بل نتاجاً للأنا ذات الموضوع . وإذن فليس هنالك من علم سوى علم
الأنا أو الوعي أو الوجدان . والمعرفة ليست ، في جملتها ولا في جزء منها .
نتاجاً للإحساس ، بل هي كلها من صنع الأنا ومن خلقها ، وليس هنالك
من فلسفة سوى « المثالية » ، وليس هنالك من منهج سوى « التأليف
الأولاني » . وليس على الفلسفة أن تستكشف شيئاً وليس عليها أن تهتدى
إلى حقائق جاهزة ، ولا أن تشاهد وقائع موجودة من قبل : التفلسف
والمعرفة والعلم هو أن « ننتج » هذه الوقائع ، وأن « نخلق » هذه الحقائق .

(ج) الحرية الصحيحة :

إن في « الأنا » حاجة أصيلة إلى العمل ؛ والعمل النظرى أداة
للحياة الأخلاقية ، إذ يجعل من العلم نفسه تحقيقاً للحرية . وفلسفة
فشته في صميمها إثبات « عامي » للحرية . ولقد قال الفيلسوف نفسه :
« إن مذهبي من بدايته إلى نهايته تحايل لمعنى الحرية . وبهذا الاعتبار
لا يستطيع أحد أن يعارضه ، لأنه لا يحتوى على أى عنصر آخر » . ولئن
يكن بين فشته وبين « فلاسفة التنوير » اتفاق في المقاصد فإن وسائله

قد اختلفت عن وسائلهم اختلافاً كبيراً : المقصد هو تحرير الإنسانية ،
 واماكن لا عن طريق بث الحكمة بين العامة والذمماء ، بل بواسطة علم
 معقد دقيق ، يتطلب موهبة حدسية نادرة جداً ، ويستعمل مفاهيم
 مختلفة جداً عن المفاهيم الشائعة ، وقد كتب فشته سنة ١٨٠٦ :
 « او قبلت نظرية العالم ، وأذيعت على نطاق واسع بين من تهدف
 إلى مخاطبتهم ، لتحرر الجنس البشرى من المصادفة العمياء ، ولانتمنى
 الاعتقاد بالخط السعيد أو العائر ، وان كان أمر الإنسانية كله بيدها ،
 لا يهيمن عليه إلا تصورها وأفكارها ، ولاستطاعت أن تصنع بنفسها ،
 في حرية مطابقة ، كل ما تشاء أن تصنع »

فالمثل الأعلى عند فشته هو الحرية . والحرية الصحيحة هي الحرية
 « الجوانية » أى تلك التى تجد قانونها فى نفسها ؛ إنها اتساق واختراع
 معاً ، إنها إخلاص المرء لعقله ، وبذله الجهد للتفكير بنفسه . وإنها ازدهار
 العقل فى أنفسنا ، وهى أيضاً تربية وإصلاح لغيرنا ، لأن الحرية
 الشخصية لا تنفصل عن حرية الغير : « الإنسان لا يكون إنساناً إلا
 بين الناس » ، فلا يصح إذن أن يكون له من غرض سوى تكمله النفسى
 أو بعبارة أخرى تكمل الإنسانية فى نفسه وفى غيره من الناس .

على أن فشته لم يكن من أنصار الحرية بمعناها عند الأنجليز أو عند
 الترنسبين ، أى بمعنى إعطاء الشعب حق تدبير أموره وكتابه « تصحيح
 أحكام الجمهور عن الثورة الفرنسية » ليس محاولة للدفاع عن النظام
 البرلمانية ، بل تأييداً للتضامن على الإقطاع وعلى امتيازات النبلاء ورجال

الدين ، ومناصرة لاستيلاء الدولة على ممتلكات الكنيسة بوجه خاص ،
 وفي الكتاب بالإجمال ترحيب بكل ما من شأنه أن يكفل المساواة المدنية
 والسياسية بين أفراد الأمة. ولذلك صرح أن يقال فيه إنه أقرب إلى « روسو »
 منه إلى « منتسكيو » . على أن العقد الاجتماعي — وقد جعله الأصل
 القانوني لكل جماعة — وظيفته عنده ، لا أن يدعم الجماعة بل أن يجعلها
 قادرة على التغير والنمو « الدفع الثوري » ، كما نقول اليوم في مصر ،
 فانه ما دام قد نشأ من حرية الأفراد فلا يصح أن يضيق تلك الحرية
 بحال من الأحوال ، ويبقى لكل واحد الحق في أن يفسخه في أى وقت :
 فالعقد الاجتماعي عند « فشته » ليس مبدأ ثابت واستقرار ، بل مبدأ
 حركة وثورة .

والحرية هي المبدأ الأعلى ، هي ماهية الأشياء : إنها أعلى حتى من
 الحقيقة ، معتبرة من الناحية النظرية البحتة ؛ وإن شئنا قلنا إنها الحقيقة
 العليا . وبهذا نفسه لم تكن الحرية تجريباً ، بل هي الواقع على الإصالة .
 ومع ذلك فهذه الحقيقة التي هي أم الحقائق الأخرى ، لأنها هي الحرية ،
 لا يمكن أن تكون « معطاة » تجريبية ، أو « واقعة » هوبز أو
 مفروضة : فان الحرية المعطاة ، الجاهزة ، المفروضة كما تفرض الوقائع
 في العالم الفيزيقي ، لا تكون إلا الحرية الظاهرية البرانية ؛ إنما الحرية
 الصحيحة هي تلك التي « تصنع نفسها » أو « تحقق ذاتها » من ذاتها :
 وتحقق الذات هو انبساطها في سلسلة من المراحل ، أو هو دخولها في
 نطاق الديموية والزمان . والزمان هو الصورة التي فيها تتحقق الحرية .

ولكن الزمان ، كالمكان ، هو حلدس « أولائي » للعقل النظرى ، وصورة « أولائية » للحساسية . ولما كان الزمان هو الأداة الضرورية للحرية ، فان الفهم والعقل النظرى والملكة التى تقسم الأنا إلى ذات وإلى موضوع معوان للعقل العملى ، وأداة الإرادة ، وخادم للحرية .

وإذن فالعقل النظرى هو الوسيلة التى يستخدمها العقل العملى لتحقيق المثل الأعلى . وليس العقل النظرى ، كما يبدو عند كانط ، قوة خارجية ومعادية بالضرورة للعقل العملى ، بل إنه يندرج على نحو طبيعى وضرورى تحت سلطان الإرادة ، وينضوى طائفاً مختاراً تحت علم الفكرة الأخلاقية . لقد اختلعت ثنائية العقائين ، وأصبح الذهن مرحلة من مراحل الشوط إلى الحرية . إن المعرفة هى الوسيلة ، والأمر الثانوى ؛ أما العمل فهو المبدأ والغاية التى تصوى للوجود . وكأن الأنا هى -- على حد قول أرسطو -- المادة التى تفتقر إليها الصورة لتحقيق فى نشاط عال ؛ الأنا هى الحلد الذى تفرضه الأنا على نفسها ، لتبطاله وتحقق ماهيتها : الحرية ؛ وتأكيد الذات وتحقيقها لذاتها يكون فى الكفاح : والكفاح يقتضى عقبات ومعوقات ؛ وهذه العقبات هى العالم الظاهرى ، عالم الحواس وشواغلها .

قلنا إن الحرية تحقق ذاتها فى الزمان وعن طريق الفكر ، أى عن طريق التمييز بين ذات تدرك وتعقل ، وموضوع هو مدرك ومتعقل . لكن هذا الموضوع الذى يريه العقل للأنا ، العالم الخارجى ، الأنا ، يتألف بدوره من كثرة من « الإنيات » أو الأشخاص المتميزة عن

شخصى . وإذن فالحرية تتحقق لا فى الفرد المنعزل (أو الأنا التجريدية) بل فى الجماعة الإنسانية . والأنا المثالية ، لكى تصبح واقعية ، تنقسم إلى كثرة من الذوات التاريخية ، وتتحقق فى العلاقات الأخلاقية التى تقوم بينها ، وهى العلاقات التى ينشأ عنها الحق الطبيعى والسياسى .

(د) السياسة المؤدية الى السلام :

بدأ فشته ، كما ذكرنا ، تلميذاً مخلصاً لفلسفة كانط فى السياسة . إن الأنا الأصيلة هى الأنا العاملة أو الإرادة الحرة . ويعارض هذه الإرادة الحرة عند الأنا الإرادة الحرة عند الغير ؛ إذن فيجب أن يكون فعل حر متبادل بين إرادة الفرد وإرادة جميع الأفراد الآخرين . ولكى ينظم الناس هذا الفعل أقاموا « العقد الاجتماعى » الذى خرجت منه الدولة . وفى هذه الدولة تكون السلطة التشريعية من حق مجموع المواطنين ؛ أما السلطة التنفيذية فرجعها إما إلى الانتخاب : « الدولة الديمقراطية » ، وإما إلى التعيين : الدولة « الأرستوقراطية » ، وإما إلى الانتخاب والتعيين معاً : الدولة « الأرستوقراطية » . وجميع صور الحكم هذه مشروعة على حد سواء ، على شرط أن تقوم سلطة مستقلة عن جميع السلطات مهمتها الحكم على الدولة إذا أخطأت .

وإلى جانب « العقد الاجتماعى » السياسى أقام فشته عقداً اجتماعياً اقتصادياً : أعلن أن الحق الأول لجميع الناس هو الحق فى الحياة والحق فى العمل . وما اقترحه من إصلاح فى كتابه « الدولة التجارية المغلقة » يجعله أول منشئ « لاشتراكية الدواة » : فهو يرى أن تقسيم العمل ضرورة من

ضرورات الحياة في المجتمع . ولكنه يجب أن يكون تقسيماً متفقاً مع العدالة ؛ إنه الحق في أن يتاح لكل واحد أن يعيش من ثمرات العمل الذي اختاره أو الذي فرض عليه . لكن هذا مستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التي من شأنها أن تتغير قيمة النقد تغيراً مستمراً . فإذا أغلقنا الدولة لإغلاقاً محكماً عن التأثير بالتجارة الخارجية استطعنا أن نخلق نقداً قومياً ذا قيمة ثابتة ، وأن نجعل الجزاء على العمل موحداً دائماً . على أن فشتة يرى من الناحية الأخرى أن الحرية الصحيحة — وهي كما قلنا شغله الشاغل — لا يمكن أن تكون قنية لأفراد محرومين من الملكية . والدولة حامية الحريات يجب أن تكفل لكل واحد قسطاً من الملكية أو إمكان اكتسابها بالعمل . وإذن فيجب أن ينظم العمل ، وأن يوزع المواطنون بين مختلف طوائف العمال ، وأن تحدد كمية الإنتاج وأثمان المنتجات وتبادل المنتجات بواسطة الجمعيات التعاونية . ولكي تقوم الدولة الاشتراكية بهذه المهام يجب أن تكون « دولة تجارية مغلقة » .

وإلى جانب الحق الطبيعي والحق السياسي والحق الاقتصادي ، أنشأ فشتة ، على غرار كانط وتبعاً لمبادئه ، « حق الشعوب وحق مواطني العالم » . إن الناس بما هم كائنات عاقلة تعيش في جماعة ، لهم حقوق وعليهم واجبات تضمنها الدولة . ولكي تمتد هذه الحقوق على مدى وجود الكائنات البشرية يجب أن يكون الناس جميعاً مواطنين لدولة واحدة ؛ لكن الناس وقد باعدت بينهم البحار والجبال والأنهار ، تفرقوا أئماً واختلّفوا دولاً . غير أن هذه الدول لا تبقى متباعدة منعزلة ، لأن

رعايها يلتقون ويمارسون التجارة فيما بينهم . وإذن فيجب أن تكون حقوق الرعايا في الدول المختلفة مكفولة بحكم القانون ؛ ولذلك وجب أن يجتمع قضاة الدول وأن ينشئوا تشريعاً عاماً . ، وأن يحملوا أنفسهم على معاقبة العدوان الذي قد يقع من مواطن دولة ما على مواطن دولة أخرى . وإذن فقد تعين على الدول أن تنشئ عقوداً ، وأن تعقد معاهدات ، وأن ترسل مبعوثين وسفراء . فان خرقت إحدى الدول المتعاقدة مادة أساسية من مواد التعاقد كانت الحرب هي الوسيلة لمعاقبتها ورد عدوانها . ولكن كل حرب بين الدول عرضة للربح والخسارة ؛ وقد يحدث أن يكون للدولة المعتدية جيش أقوى من جيش الدولة المعتدى عليها ، فتقهرها أو تحطمها . ولدرء هذا الخطر يجب على دول كثيرة أن تتحد وأن تتصامن فيما بينها للمحافظة على المعاهدات المعقودة . وللوقوف صفاً واحداً في وجه الدولة المعتدية . غير أنه قد ينشأ عن هذا الاتحاد خطر جديد ، وهو أن تتوافر العدالة في أحكام هذه الدول بصفة دائمة . ولعلاج هذا يحسن أن ننظم « اتحاد شعوب » — لا « دولة شعوب » — يتعهد بأن « يقضى بالقوة المجتمعة على أى دولة ، سواء أكانت، عضواً في الاتحاد أم لم تكن ، إذا رفضت الاعتراف باستقلال إحدى الدول المتحدة ، أو خرقت معاهدة معقودة بينها وبين إحدى هذه الدول (١) .

والكى يمكن تنفيذ أحكام هذا « الاتحاد » يجب أن يكون تحت تصرفه قوة مادية أو جيش منظم . وعلى قدر ما يتسع هذا الاتحاد ويضم

(١) فكتور باش : « المذاهب السياسية .. في ألمانيا » ص ٧٩ .

الشعوب كانوا شيئاً فشيئاً ، يقوم « السلام الدائم » الذى هو العلاقة الوحيدة الشرعية بين الدول . والحق العام الذى يملكه الناس جميعاً من أى دولة كانوا ، هو الحق الإنسانى الأصيل ، السابق على كل العقود ، أى الحق الذى يكون لكل واحد فى أن يعول على أن غيره من الناس يستطيعون الدخول معه بطريق التعاقد فى علاقة قانونية ، والحق الذى يملكه كل إنسان من حيث هو إنسان ذو أن يكتسب حقوقاً . وهذا ما يجيز لكل واحد من رعايا أى دولة أن يدخل أرض دولة أجنبية . وعلى هذا الحق ، حق المشى فى مناكب الأرض وإمكان عقد الاتفاقات القانونية مع الغير ، يقوم حق « مواطن العالم » .

(هـ) حقوق الإنسان والاشتراكية السلمية :

كان لتعاليم « روسو » أثر كبير فى توجيه آراء فشته ، فجاءت نظريته عن الدولة أشبه بتعليق نفاذ على كتاب « العقد الاجتماعى » . وفى ضوء مبادئ « روسو » نرى « فشته » متناولا المشكلة السياسية التى وضعها الثورة الفرنسية فيحاول أولاً أن يصحح ما تسرب إلى الأوهام عن آراء « روسو » فيحتج على من نسبوا إليه القول بأن الجماعات المدنية كلها تقوم ، فى « الزمان » ، على « عقد » ، ويصرح بأن من يزعمون هذا لم يقرأوا « العقد الاجتماعى » : فان روسو لم يتحدث قط عن « الواقع » بل كان حديثه عن « الحق » .

وإذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن نثبت أنه « من حيث الحق » يجب أن تقوم كل جماعة مدنية على عقد ، ضمنى أو صريح ، بين

جميع أفرادها ، وأن هذا العقد ممكن أن يفسخ ، وأن كل دستور قابل لأن يتغير : ذلك أنه لما كان العقد هو فعل الحرية ، وكانت الحرية لا يمكن أن تزول عنها أو الافتئات عليها ، وكانت متقدمة على كل تشريع — لأنها تعبر في الإنسان عن « القانون » نفسه — فكل دستور يجب أن يسمح بإمكان التغير ، الذي هو شرط لكل تقدم . والدستور الذي يعتبر العقد الاجتماعي شيئاً ثابتاً إنما ينزع في صميمه إلى « استبعاد الجميع من أجل حرية فرد واحد » ، وينزع كذلك إلى « السلطان الذي لا حد له من الداخل ، وإلى الاستبعاد الشامل من الخارج » : وهذا في نظر فشته هو جوهر كل نظام « ملوكي » ، ويجب لذلك تغييره ويقول : « إن النص الذي يصرح بأن العقد الاجتماعي لا يتغير نص يتعارض تعارضاً صارخاً مع روح الإنسانية » ، لأن معنى هذا أن يتعهد الإنسان بأن يحيا على مستوى ثقافي لا يتخطاه . فحق الإنسان في تغيير الدستور القائم حق لا سبيل إلى إهداره (١) .

ومن حقوق الإنسان كذلك الملكية والتعليم ، خلافاً للرأى الشائع : والملكية ليست من شأن الحق « المدني » بل هي من شأن الحق « الطبيعي » لأن مجرد وجود الإنسان يضطره من جهة القانون الأخلاقي إلى أن يلتمس في عماله وممارسة نشاطه — أسباب رزقه ، ومن ثم يضطره إلى إقتناء بعض الأشياء الضرورية لمعاشه وبقاء حياته (كالأرض لكي يخرج منها الثمرات) وإذن فالعمل واستثمار الأشياء هو الذي يعطينا عليها حق الملكية ، حق الملكية على المادة الخام ، وحق الملكية على المادة التي اشتغلنا عليها ؛

(١) ج. ليون : « فشته وعصره » ج ١ ص ١٨٨ .

والشيء يكون ملكاً شرعاً لصاحب الصورة الأخيرة أو التعديل الأخير الذى أحدثه فيه .. أما المادة الخام ، المادة التى لم تشكل (كالأرض أو المنتجات الطبيعية) فليست ملكاً لأحد ، لا للدولة ولا للأفراد ؛ إنها عقارات ممكنة الامتلاك لمن يشكّلونها . ويترتب على هذا أنه متى اختفى إنسان من عالم الظاهرات فقد حقوقه ، وأصبحت ملكيته وكأنها مادة خام ، لأنه لم يعد هنالك أحد يمتلك صورتها : والإنسانية بأسرها هى الوريث الشرعى لكل ميت ، لأن الإنسانية كلها لها حق الحياة بغير قيد ولا شرط على كل ما ليس له مالك .

أما التعليم والثقافة فلا يمنحان كما يمنح سائر الأشياء . الثقافة تقتضى لدى كل إنسان نشاطاً تلقائياً «جوانياً» ؛ وهى لذلك أبعد ما تكون عن أن «نتلقاها» أو أن نستعيرها من أى واحد ، بل الأحرى أن يقال إنها لما كانت من شأن حياتنا «الجوانية» فهى على الأصالة من صنع كل واحد منا ، يتبناها على قدمه ويصوغها على وفق طبيعته ؛ فن الخطأ انشاع إذن أن يقال إننا مدينون بها إلى غيرنا . والثقافة — كالملكية — ليست منحة أو عطاء ، وإننا مدينون بثقافتنا إلى الإنسانية الماضية ، وإننا نفي الإنسانية بهذا الدين إذا عملنا جاهدين لتقدم الإنسانية المستقبلية .

وإذن فالتبرير القانونى للثورة ، باسم مبادئ العقل ، وباسم نظرية العقد الاجتماعى ؛ وإبطال الحكم المطلق الملوّكى باسم حرية الفكر (حيثما تكون حرية الفكر تامة لا تستطيع الملكية المطلقة أن تعيش) ؛ والقضاء — باسم العدالة — على جميع الامتيازات التى كانت وقفاً على الإقطاعيين وأهل

الكنيسة والأشراف والتساوية ؛ وحملة فشته على نظام رق الأرض ، واعتباره خارجاً عن نطاق العقود وإساءة لاستعمال الساطلة واجترأاً لحقوق الشخصية الإنسانية ؛ وتصوره للمواكية تصوراً جليداً بعد القضاء على الاقطاع ، ودعوته إلى ثورة اقتصادية تقوم على أسس الثورة السياسية ؛ ودعوته إلى ثورة دينية كذلك ، بتطبيق نظرية العتد على الكنيسة ، مبرراً حق المصادرة لأموالها باسم تحرير الضمائر : هذا هو التعليم الثوري الذي يبرز في كل كتاب من قلم فشته (١) .

أقد نشأت فلسفة فشته السياسية من الفكر الكانطى ومن مبادئ الثورة الفرنسية ، كما قلنا من قبل ، ولكنها تخطت ذلك الفكر وتلك المبادئ بالنتائج الاقتصادية التي كان فشته أول من استخلصها منها . ولكنه سرعان ما أبصر في الأفق السياسى سحباً وغيوماً . اغتصب نابليون قيادة الجمهورية الفرنسية و « نفخ على بروسيا فذهبت من الوجود » كما قال « هينه » ، فلم يكن عجباً بعد ذلك أن يحس فشته أن أسس نظراته إلى الحياة قد تقوضت كلها وذهبت أدراج الرياح . كان يرى في « العالمية الإنسانية » المثل الأعلى لفلسفته السياسية ، ويرى في نظريات الحقوق الطبيعية التي انتصرت بالثورة الفرنسية أن الدولة ليست إلا شراً ضرورياً غايته الأخيرة أن يعطى كل واحد الحق في أن لا يثر من القوانين إلا ما أعطاه كل واحد لنفسه . ولكن سرعان ما تبين ما أحدثته هذه « العالمية » وما أحدثته ذلك الحق الطبيعي . وأمام هذا التكدب الدامى للأحلام التي كانت تراوده أخذ يتناول فلسفته السياسية بالتصحيح

(١) ج. ليون : « فشته وعصره » ج ١ ص ١٩٢ بع

والتهديب . ولكنه لم يتخل قط عن مبادئه المادية الرائدة ، ولم ينزل
أبداً عن اعتقاده الراسخ بحرية الشعوب ومساواتها ، وإيمانه بالوحدة العالمية
مفهومة على معنى النمو العادل والكفاح السلمي لجميع الأمم . وحين تم
له تهذيب المذهب وتمويجه لم يقنع بتحريره في خلوة مكتبه أو بمعزل عن
ضجة الشارع . ولا عجب أن نرى ذلك الفيلسوف الذي أعان أنه ليس
هنالك « وجود » بل « عمل » ، وأن « الإرادة الأخلاقية هي الحقيقة
الوحيدة » — لا عجب أن نراه ينهض من فوره للعمل ، ويتقدم الصنفوف
فيصبح روح المقاومة ، والباعث للهمم الناعسة ، ومشعل جنوة الوطنية
الحظم لأغلال العبودية ، على ما سنرى في تحايلنا لكتابه « نداءات إلى الأمة
الألمانية »

نداءات إلى الأمة الألمانية

(أ) بين الفكر والسيف :

نشهد في هذه النداءات معركة فاصلة ، لا بين جيشين مجندين ، بل بين رجلين عظيمين ، يمثلان أمتين متجاورتين ، ويعبران عن قوتين مختلفتين : قوة السيف وقوة الفكر : أحد الرجلين قائد حربي ظافر قاهر ، سارت جمحافله من نصر إلى نصر ، وأضحى اسمه على كل لسان وفي كل قطر ، وانبسط سلطانه على أوسع رقعة من الأرض ، حتى خيل حيناً من الدهر أن مطامعه لن تقف عند حد : ذلكم هو نابليون . والآخر طراز ممتاز من الفلاسفة ، استطاع أن يدرك وظيفة الفكر في الوجود ، وأن يقدم لأمة فلسفة حية أيقظتها من سباتها ، وأعادت إليها ثقتها بذاتها . رأى فشته بعينه هزيمة بلاده في ميدان القتال ، وأحس في نفسه امتهان وطنه تحت وطأة الاحتلال الفرنسي ، فلم يستسلم لحكم الأجنبي الغاصب ، ولم يعتكف في صومعة التأمل المجرد ، بل استمع إلى هاتف الواجب ونهض من فوره يديق ناقوس الخطر ، ويدعو أمة إلى الكفاح والعمل . وكان أول ما صمم عليه الفيلسوف أن يتولى بنفسه قيادة المعركة ، وأن يحدد بنفسه مكانها وزمانها أيضاً : أما المكان ففي قاعة من قاعات جامعة برلين ، وأما الزمان ففي شتاء سنتي ١٨٠٧ — ١٨٠٨ .

انتصر نابليون على الجيوش البروسية في موقعة « يينا » سنة ١٨٠٦ ، واحتلت جنوده برلين . وحز في نفس الفيلسوف أن يرى بلاده المقسمة وقد

ديست كرامتها ، وضع استقلالها ، فأراد أن يخلصها من نير السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل لها مكاناً مرموقاً في محفل الأمم الحية ، وأن يجعلها فكرة ضرورية للحضارة الإنسانية .

هذه هي الغاية التي أرادها فشتته ، ورأى أن يحققها عن طريق الفلسفة . والفلسفة عنده إنما هي أداة لإبلاغ رسالته إلى أمته وإلى الإنسانية كلها . وقد كتب الفيلسوف الشاب إلى خطيبته في سنة ١٧٩٠ يقول : « إنني لا أريد أن أحبس نفسي في الفكر ، بل أحب أن أعمل أيضاً . لقد قلت إنني لو كنت رئيساً للوزارة في بلاط أحد الملوك لما شعرت بالسعادة الحقيقية . فعبرت بقولك هذا عن أعظم ما في نفسي من شعور واقتناع : لأن السعادة لا توجد في أي مكان على الأرض ، لا عند رئيس الوزراء ولا عند قس القرية . لا سعادة إلا وراء القبر ؛ وكل شيء في هذه الدنيا صغير إلى حد لا يمكن وصفه . ولكن السعادة ليست الشيء الذي أنا باحث عنه ما دمت أعلم أنني أن أجدها أبداً . ليس عندي إلا هوى واحد ، وحاجة واحدة ، وعاطفة واحدة ماكنت على نفسي : أن أعمل ، وأن أعمل دائماً لغيري . وكما زاد عملي زاد اعتقادي بأنني سعيد . وربما كان هذا أيضاً وهما من الأوهام ، ولكنه - يقيناً - مستند إلى حقيقة » .

من هذا نرى كيف كان فشتته فيلسوفاً ، وفيلسوفاً على المعنى العميق : إنه فيلسوف ، الفكر والعمل عنده شيء واحد ، ورجل ارتفعت إرادته إلى مستوى عقله ، فنتج عن هذا الاتساق النادر في شخصيته الفذة ، نشاط روحي عملي نفاذ ، و طاقة أخلاقية حيوية جبارة ، استطاعت أن تحول المثل العليا البعيدة وقائع يومية قريبة .

(ب) لمن النصر آخر الامر ؟

برلين ديسمبر سنة ١٨٠٧ — ويا لها من ذكريات ! عساكر الاحتلال الفرنسي تجوب الشوارع والميادين : والناس في منازلهم يسمعون وقع أقدام الجنود من بعيد ، ولا يستطيعون أن يتكلموا إلا همساً : فقد بث الإمبراطور عيونه في كل مكان : وكلمة قالها بائع كتب في مدينة « نورمبرج » أدت إلى رميه بالرصاص ! أما فشته ، ذلك الفيلسوف التائه في بيداء الفكر ، الغارق في بحر « نظرية العلم » ، فلا قيمة له ولا خطر منه — في نظر نابليون ! ولذلك سمحوا له ، بغير اكتراث ، أن يلقي سلسلة من المحاضرات عنوانها « نداءات إلى الأمة الألمانية » . وما من شك في أن الإمبراطور أخطأ في تقديره لقيمة الفلسفة خطأ أليماً سيندم عليه بعد ذلك بسنتين ، إذ يصارح « لوى دو فونتان » — أحد كبار الجامعة — بأنه « في آخر الأمر ، الفكر دائماً منتصر على السيف » : نعم أخطأ القائد الفرنسي حين استهان بنداء الفيلسوف الألماني ، فسيرى الناس أن فكرة القومية الألمانية ، وقد انطلقت في العالم لأول مرة من فم هذا الفيلسوف الملهم ، ستبعث أصداً مججلة في آفاق واسعة لم تحسب لها فرنسا حساباً ، وستلهب كلماته بجنودها المشبوبة أمته عن بكرة أبيها ، فتبعث فيها وعياً جديداً ، ووجداناً فريداً ، وأملاً رشيداً .

(ج) ألمانيا المثالية تخلقها التربية القومية :

ماذا يقول فشته في نداءاته إلى الأمة الألمانية ؟

يقول الفيلسوف لبني وطنه ما خلاصته :

« لقد انتهت الحرب وألقتنا السلاح . ولكن تبقى علينا معركة أخرى
يجب أن نخوض نعمارها بغير توان ، وهي معركة المبادئ والأخلاق .
إنها مهمة لا نستطيع أن نوذرها من الخارج ، أى بوسائل صناعية آية ،
بل من الداخل ، أى باصلاح عميق وصهر تام لطاقتنا الروحية : تلك سبيل
التربية القومية التى تهدف إلى خلق جيل قوى ورجال أحرار حقاً ، يتغرن
عظائم الأمور ويضحون بأنفسهم فى سبيلها .. وهذه التربية الجديده ،
الألمان وحدهم مندوبون إلى تحقيقها : فإن الأمة التى أنجبت « لوثر »
و « كانط » و « بستالوزى » خليفة أن تتولى مهمة هذه التربية ، تربية
الإنسان الكامل وتربية الدولة الكاملة »

إن فكرة التربية القومية هذه ستشغل المكان الأول فى مشروع فشته
لإحياء الأمة الألمانية ، وعليها يعلق الفيلسوف آماله البعيدة فى مستقبل ألمانيا :
وهو يقول : « إن الواجب على الألمان أن يصنعوا أنفسهم فى وعى » . وهذا
ما تهدف إليه التربية الجديده ، وسبيل فشته إلى ذلك إنشاء « مستعمرات
مدرسية » حقيقية ، بعيدة عن مغريات المدن ، وبمعزل عن ضجة العصر ،
رناها الأطفال جميعاً منذ نعومة أظفارهم ، وينشأون على مبادئ تربية
أخلاقية مطبوعة بالطابع الإمبرطى : هذه التربية « المثالية » التى تهتدى بهدى
« كانط » ، و « بستالوزى » ، يجب فى نظر فشته أن تقوم الدولة على تحقيقها
وهى لا شك قادرة على أن تحققها وأن تفيد منها لألمانيا . إن أكبر جزء
من موارد الدولة ينفق الآن على الجيوش الدائمة ؛ وها هى ذى الحوادث
تظهر للناس أن هذه النفقات قد ضاعت سدى : « فلو أن الدولة أدخلت

التربية القومية في جميع أنحاء البلاد ، فنشأت عليها جيلا من الوطنيين جديداً ، لما كانت بها حاجة إلى جيش بالمعنى الدقيق ، بل سيكون لها من تلك الشبيبة نفسها جيش ما رأى الناس مثله قط في عصر من العصور : فإن كل طفل قد درب على استعمال قوته البدنية لأى غاية ، يكون سريع الفهم لهذه الغاية ، ويكون معتاداً على تحمل أى مجهود . ولما كانت روحه قد ترعرعت في الاتصال المباشر بالأشخاص والحدس النافذ للأشياء ، فهو على البوام حاضر القلب مشحوذ المهمة ؛ وفي نفسه يحيا مع الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا الحب يحمي في نفسه كل حركة من حركات الأثرة والأنانية .

لقد كان « كانط » يدعو الفرد إلى الحرص على كرامته ، فيقول : « إذا أردت أن لا يسخرك الناس بأقدامهم ، فلا تذكرهم بديدان الأرض في تواضعك المشوب بالذلة والهوان » . وفشته أيضاً يوجه الحديث ، ولكن إلى الألمان فيقول :

« إذا أردتم أن تكونوا ناسا يستحقون هذا الاسم حقاً ، فيجب أولاً أن تكونوا مواطنين . وإذا أردتم أن لا تهلك ألمانيا ، فاجعلوها أولاً أمة تحترم نفسها ، وتحمل جميع الأثام على احترامها . إنكم تعلمون علم اليقين ما أنتم عليه الآن من ذل وهوان . أما ما قد يوؤن إليه أمركم إذا لم تعقلوا العزم على أن تغيروا ما بأنفسكم ، فما أظنكم تستطيعون أن تتخيّلوه » .

ويرسم فشته في نداءاته صورتين للمواطن الألماني : الألماني « الواقعى » أى كما هو في الواقع ، والألماني « المثالى » أى كما يجب أن

يكون . ومن هنا نراه يوجه شديد اللوم والتقريع إلى ما في الألمانين المزيفين « الواقعيين » من أنانية ومادية وحب للتقليد ، بينما يصوغ قلائد المديح لألمانيا الحقيقية ، ألمانيا الخالدة ، فيقول : « إن الألمان هم الشعب الحقيقي ، والجنس الصحيح ، والطراز الأصيل للإنسان . إذا قلت : الألماني ، فكأنك قلت : الإنسانية كلها ؛ إنهم أصبح الأمم مزاجاً ، وأوفرهم نشاطاً . أمة ، اغتتها كذاتها على الدوام نابضة بالحياة ، ماضية إلى الأمام ، شعرها وفتها وفلسفتها تزدهر بغير انقطاع في مبتدعات ومبتكرات ؛ أمة تمنح حياة جديدة لما تقتبسه من الأمم الأخرى ، لأن الحياة فيها مستمدة مباشرة من الله الذي صورها وقومها أحسن تقويم : فالعمل على بعثها وإحيائها هو في الوقت نفسه خير ضمان لتقدم الإنسانية في مستقبلها » .

ولكن فشتة حين يقول إن الشعب الألماني هو « الشعب الأصيل » لا يعنى بذلك أن يقرر أن هذا الشعب متقدم على غيره تقدماً تاريخياً ، إنما يريد أن يقول إنه لما كان شعباً « جوانياً » — على حد تعبير كانط — « خالصاً » من كل مزيج خارجي ، فليس متولداً من الحضارة أو من التاريخ بل هو أشبه بمسألة من مسائل العقل ، ومبدأ من مبادئ الميتافيزيقا . فكأنه يقول إن الألمان هم الشعب « المطلق » ، الشعب الموجود في ذاته ، أو « الشعب » وكفى ! ذلك أن جميع الشعوب لا تشارك على السواء في الروح الكلية ، وليست كلها على سواء في القدرة على تلقي وعود الحياة الأبدية : « من الشعوب من يبدون هذه الطاقات الروحية الأصيلة ، لأنهم عبيد ركود عضال ، وضحية « قطعية » مخدرة ، يجرون وراء سراب مادي خادع . .

وهؤلاء لا يحبون في الحقيقة إلا حياة مستعارة ، حياة منتولة مبدولة ، حياة انفصلت عن المنابع الأصيلة ، فأضحوا أشبه بملحق للإنسانية ! ومن الشعوب من لا يملكون هذه القوة الخلاقة ، ولكنهم يستطيعون أن يتبينوها حيثما تجلت ، وسيكونون مستعدين للمعاونة في نصرة القضية العادلة . وأخيراً هنالك الشعب المختار الذي حافظ خلال التاريخ كله على اتصاله بالمنابع الأصيلة للإنسانية ، والذي هو الأمين على وعود الحياة الأبدية .

ويمضي الفيلسوف في نداءاته فيقول : « لقد حانت الساعة لأن تقوم فلسفة قد سرى في كيانها التدبير والتفكير ، فتقدم لهذه الأمة المرأة التي تتبين فيها نفسها بمعرفة نيرة ، وتستطيع في الوقت نفسه أن تعي وعياً واضحاً الرسالة التي لم تكن تدركها إلا في نعوض ، وإن تكن العناية قد نديتها لأدائها . إن نداء واضحاً يوجه اليوم إليها . مهيباً بها أن تعمل ، في حرية وصحو وهندوء على تكميل نفسها طبقاً للمعنى الذي ارتسم في ذهنها ، وعلى أن تقفل الأسوار التي تفصلها عن غيرها . ويتم ذلك الانفصال وفقاً للمبدأ التالي :

« جميع من يؤمنون بتقدم أبدى في الروحية عن طريق الثقافة والحرية — كائنة ما كانت بلادهم ولغاتهم — هم من جنسنا ، وهم جزء من شعبنا ، أو سينتمون إليه عاجلاً أو آجلاً . وجميع من يعتقدون بوجود معطل ، أو يعتقدون في المصادفة ، أو حتى من يضعون في تدبير العالم طبيعة جامدة لا روح فيها ، مهما تكن بلادهم ولغاتهم ، ليسوا بألمان ، بل هم أجاناب وغرباء عنا ، ويجب أن نؤمل أن ينفصلوا عن شعبنا انفصالا تاماً » .

(د) دعوة الى وعي قومي انساني :

ظاهر من كلام الفيلسوف فيما قدمنا من نداءاته أن تحديده للقومية الألمانية ليس تحديداً مادياً بالموطن والجنس وما إليهما ، بل هو تحديد مثالي روحي أخلاقي يقوم على نقاء المبدأ الأصل في الإنسانية . وإذا تساءلنا عن وجود هذا المبدأ ، أجابنا فشته نفسه في النداء التاسع حيث يقول : « إذا كان الأجانب يجيبون على هذا السؤال بالنفى ، فهذا مفهوم ، ولكنهم لا شغل لهم في مناقشة هذا الأمر : ومع ذلك فالإجابة لا تنبثق من برهان صوري بل من تجربة مباشرة . ولو أن ملايين من الناس أجابوا بأنه غير موجود فلن يعنى ذلك شيئاً أكثر من أنه ليس موجوداً فيهم ، ولا يعنى إطلاقاً أنه ليس موجوداً بتاتاً . وإذا نهض رجل واحد معارضاً هذه الملايين فأكد أن المبدأ موجود ، كان هذا الرجل الواحد على حق وكانوا هم جميعاً على ضلال ، وليس ما يمنع ، ما دمت أنا القائل بوجود المبدأ ، أن أكون أنا نفسى هذا الوحيد الذى يؤكد أنه يعرف بتجربة مباشرة قام بها فى نفسه أن هنالك شيئاً هو الوطنية الألمانية ، وأن لموضوع هذه الوطنية قيمة لا متناهية ، وأن الحب وحده هو الذى دفعه — برغم الأخطار التى يتعرض لها — إلى أن يقول ما قال وما سيقوله أيضاً » . وإذن ففته وحده ، هو الذى يعلن ويقرر أن هنالك أمة ألمانية على نحو ما تخيلها ، لأن من الضروري أن تكون كذلك ، كما أنه قد قرر من قبل بأن هنالك « أنا » تخلق ذاتها ، بقرار حر مستقل ، وتخلق الطبيعة فى الوقت نفسه .

وقد يحلو لفشته أن يضرب عن الماضى والحاضر صفحاً ، وهو يتحدث

وكأنه أصبح يرى ذلك الشعب الذى كان يعالج آلام النزاع ، وقد بدلته
الفكرة شعباً جديداً يحيا حياة الخلود . إن فشته يصف المستقبل وهو بهذا
يمهد له ويعمل على إيجاده . وهو يقول فى ذلك : « إن الأمر كله مرجعه
إلينا : نستطيع أن نكون آخر المتخلفين من شعب حقير تزدريه الشعوب
القادمة ، ونستطيع أيضاً أن نكون أول من أنجبهم شعب جديد يجعله الخلف
بداية يؤرخ بها نجاحه » .

وإذا كان الفيلسوف شديد الاقتناع بأن الأفكار تقود الأفراد والشعوب ،
فذلك على شرط أن تنتقل الأفكار من الدهن البشرى ، لتسرى فى كيان
الإنسان ، وتتصل أوثق اتصال بالعواطف ، فتكون عادات ومعتقدات ..
ولم يهمل الفيلسوف شيئاً لإثارة الاهتمام عند كل من يريدون تحقيق هذا
المثل الأعلى . ولذلك نراه يبدأ بمخاطبة الشباب ، لأنهم أقرب الناس إلى
أن يفهموا المعانى الرفيعة ، وأن يتحمسوا للمثل العليا ، فيقول لهم :
« فليفكر الشباب فى خلق شعب أفضل ، وليضيفوا على وجودهم شعراً ،
متى جعلوا هذا الهدف الرفيع نصب أعينهم ، وبذلك يلاقون منابع الشباب
الخالد . فإذا تقدمت بهم السن ، ووهن العظم منهم لم تذهب عنهم نصارة
أرواحهم وصلابة أخلاقهم » .

وكما يخاطب فشته الشباب والناشئين ، لا ينسى أن يخاطب الرجال
الناضجين . وهو يوجه إليهم اللوم الشديد « لأنهم إذ آثروا مصالحهم الخاصة
على خير المجموع ، قد مهّدوا بأنفسهم لقيام الحالة الراهنة » : ثم يقول :
« ولو أن هزيمة جديدة حلت بألمانيا لما أمكن إقالتها من عثرتها ، ولما كان

هنالك سبيل للإصلاح . فليفكر العقلاء الناضجون في كهولتهم : لا يزال في إمكانهم أن يجعلوها كهولة كريمة ، إذا التفتوا في حياتهم إلى الجوانب الروحية . »

أما المفكرون ، والأدباء ، والكتاب ، فقد استحقوا لوم الوطن ، لأنهم انصرفوا إلى الفكر الخالص ، وأهملوا شئون العالم الحاضر ، ونسوا أن يربطوا الحقيقة الخالدة بالواقع الراهن ، ولم يحسنوا تربية الرجال الذين أسند إليهم تدبير شئون الدولة فيما بعد : « إن من يحكمون هم السواعد التي من وظيفتها أن تعمل ، أما المفكرون فيجب أن يكونوا الرءوس التي تفكر فإذا كانوا قصرُوا في حق أممتهم ففي استطاعتهم أن يصلحوا خطأهم بالعمل على إنجاز المشروعات والقرارات التي هم أكثر من غيرهم فهملاً لأهميتها بالنسبة إلى مستقبل الأمة » .

والأمراء أيضاً قادرون على أن يبدأوا حياة جديدة « إنهم يستطيعون أن يمدوا يد العون إلى أبناء شعبهم الذي أخلص في خدمتهم ، حتى يستكملوا ما ينقصه وبوفروا له ما يحتاج إليه : عندئذ يتبوأون مقام الرياسة بين رجال أحرار ، يعقدوا العزم على أن يحيا حياة عزيزة كريمة وعلى أن يعظموا ويزكوا بالعمل والخلق » .

(هـ) كن تغلبوهم بقوة السلاح ، بل بقوة الروح :

اتجه فشته إلى جميع طبقات الأمة ، مهيباً بها أن تحقق بقدر ما في وسعها الإصلاحات التي يقترحها . وهو لا يدعوها بلسانه هو وحده ، بل بلسان أجدادهم الذين كافحوا الإمبراطورية الرومانية ، والذين حاربوا من أجل

الحرية الدينية . ويدعوهم أيضاً بلسان أبنائهم وأحفادهم الذين يطمحون إلى أن يروا مواكب الأجيال الوطنية ماضية في سبيل الجهد والفخار ؛ وهو يقول في خاتمة نداءاته :

« ها هي ذى مواكب أسلافكم تناديكم أيضاً . فاذكروا أن أصواتهم قد اختلطت بصوتي . إنها أصوات أولئك المحاربين البواسل الذين حفظوا الدمار ، فاشتروا بدمائهم استقلال بلادهم عن سيطرة الرومان ، ونالوا بجهادهم حرية تلك الجبال والسهول والأنهار التي تركتموها أنتم غنيمة للغاصبين . إن هؤلاء الأجداد ينادونكم صائحين : قوموا مقامنا ، وسلموا للخلف ذكرانا كريمة ناصعة ، كما تلقيتموها منا ، وكما اعترزتم بها . إن الناس ، أيها الأحفاد ، لا يزالون يقدرّون جهادنا ويرونه جهاداً شريفاً عظيماً حكيماً ، ولا يزالون يرون فينا قوماً أوفياءً مخلصين ، اختارتهم العناية الإلهية لتحقيق مقاصدها العامة في تدبير الحوادث الكونية . فإن هلك شعبنا معكم انقلب شرفنا خزيًا ، وصارت حكمتنا حقاً . ولو كان مقدراً على ألمانيا أن تنضم إلى الإمبراطورية ، (إمبراطورية نابليون) ، لكان اندماجها في الإمبراطورية الرومانية القديمة أفضل من سقوطها أمام حليفها الجديدة . إننا قاومنا الغاصبين وتغلبنّا عليهم . أما أنتم ، وقد شتتوا اليوم شملكم ، فلن تغلبوهم بقوة السلاح ، وإنما تستطيعون الصمود أمامهم بقوة الروح : لقد ألقيت على كواهلكم مهمة جديدة ، أن تقيموا ملكوت العقل والروح ، وأن تقضوا على سلطان القوة الغشوم . فإن فعلتم هذا كنتم جديرين بشرف الانتساب إلينا : هذا نداء أسلافكم الأقدمين »

« وبهذه الأصوات اختلطت أيضاً أصوات أجدادكم المتأخرين الذين سقطوا في المعركة المقدسة ابتغاء الحرية الدينية . لأنهم يهيبون بكم قائلين : انقلوا شرفنا أيضاً ؛ لأننا لم نتبين أسباب كفاحنا في وضوح ، وإنما عقدنا العزم على أن لا ندع لأى قوة خارجية أن تفرض علينا عقيدة دينية ؛ واكننا كنا في الوقت نفسه مسوقين بباعث أرفع ظل مستوراً عنا دائماً : هذا الباعث ، في مقدوركم الآن أن تستشفوه إذا كان لكم نظر ثاقب في عالم الروح . اعلموا على تجنب الخلط المبهم بين النزوات المادية والمطامح الروحية : فالروح وحدها ، خالصة من شوائب المادة ، هى التى ينبغى أن تتولى تدبير المصالح الإنسانية . لقد أردنا أن نهىء لهذه الروح أن تزدهر في حرية وأن ترتفع إلى وجود مستقل . ومن أجل هذا أرقنا دماغنا ، فعليكم أنتم أن تجعلوا لهذه التصحيات معناها ومبررها . والسبيل إلى ذلك أن تتبوا الروح بينكم مقام الشرف والرياسة . وهذه النتيجة هى نهاية التطور الذى مرت به أمتنا : فإن تقاعدنا عن تحقيقها أصبحت جميع معارفنا السابقة مظاهرات صاخبة ، وأصبحوا عابثة ، وأصبحت حرية الفكر والضمير عندنا كلمة لا معنى لها . وأكبر الظن أن الفكر والضمير لن يكون لهما وجود . وإن خالفكم من الأجيال الصاعدة ليهيبون بكم كذلك قائلين : إنكم تفاخرون بأجدادكم ، وتعترفون بانتسابكم إلى أصلهم الكريم . فحذار إذن أن تنقطع سلسلة الأنساب عندكم . واعملوا لكي يحق لنا نحن أيضاً أن نفاخر بكم ، وحتى يتيسر لنا بوساطةكم أن نكون أعضاء بررة في هذه النخبة المحيطة ؛ ولا تجعلونا نتوارى خجلاً من انتمائنا إلى قوم عبيد همجيين

منحطين ، ولا تضطروننا إلى إخفاء أصلنا ، أو تغيير أسمائنا ، خوفاً من أن ينبذنا الناس أو أن يطاؤنا بأقدامهم دون مبالاة » .

ويتابع فشته حثه اياهم فيقول :

« كما يكون خلفكم ، ستكون سيرتكم في التاريخ : شريفة إذا شهد لكم الخلف بأنكم عشتم شرفاء ، وحقيرة إذا لم تقوموا على تربية جيل قوى يخلفكم ، وتركتم الغاصب يكتب تاريخكم . فلم يشهد التاريخ فاتحاً أظهر ميلاً إلى إنصاف المغلوبين ، بل كلما أمعن في إذلالهم ضمن سيطرته عليهم : ومن يدرى فلعل كثيراً من الأمم الحالية قد خلفت من جليل الأعمال ورائع النظم وكريم الأخلاق ما كان مصيره النسيان ، لأن الأجيال اللاحقة من أبنائها قد استسلمت للغاصب ، وتركته يكتب لها تاريخها ، ويتحدث عنها بما يلائم أغراضه ونياته » :

ولا ينسى الفيلسوف أن يوجه النداء إلى بنى وطنه باسم الأجانب والغرباء فيقول :

« إن الأجنبي كذلك ، إذا كان يعرف نفسه ويدرك مصباحته^١ ، يهيب بكم ، أيها الألمان : نعم إن في جميع الأمم أناساً لا يسلمون أبداً بأن تكون الوجود الحميلة ، التي أزجيت إلى الجنس البشرى بقيام عالم جديد يحكمه القانون والحق والعقل ، أقوالاً خادعة وأوهاماً باطلة ، وهم مقتنعون بأن العصر الحديدي الحاضر إنما هو مرحلة انتقال إلى عالم أفضل . إن هؤلاء الناس ، والإنسانية كلها معهم ، يعولون عليكم ؛ وكثيرون منهم ينتسبون إلى أصلنا ، والآخرون تلقوا منا دينهم وثقافتهم : الفريق الأول ينادينا ،

باسم أديم هذه الأرض ، أرض الوطن العزيز ، التي كانت أيضاً مهداً
لطفولتهم ، فتركوها لنا حرة . والفريق الثاني ينادينا ، باسم الثقافة التي
تلقوها عنا عربوناً لسعادة أعلى : إنهم جميعاً ينادوننا بأن نصون أنفسنا من
أجلهم وأن نحافظ على هذه العروة الوثقى بين الماضي والحاضر ، حتى
إذا جاء اليوم الذي يحتاجون فيه إلى معاونتنا وإرشادنا وتوجيهنا ،
تحقيقاً للغاية الصحيحة لهذه الحياة الدنيا ، لم يعودوا بأمل خائب إذ يفتشون
عنا فلا يجدوننا حاضرين !

أثر النداءات

تلك خلاصة النداءات التي وجهها فشتته إلى أمته : ولقد رددت ألمانيا كلها ما قاله فيلسوفها ، وانطلقت في طول البلاد وعرضها نغمة جديدة ، وانبعث فجأة تلك « القومية » الألمانية التي ستغير ملامح البلاد الأخلاقية والسياسية ، وستلقى في الدنيا بمطالب لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وستبعث ألمانيا على أن تخوض « حرب التحرير » سنتي ١٨١٣ - ١٨١٤ و « حرب الوحدة » من سنة ١٨٦٤ إلى سنة ١٨٧١ . وسيشهد الناس في القرن التاسع عشر من مؤرخي الألمان وفلاسفتهم وأدبائهم ، بل من فنانيهم وعلماهم ، من يبذلون غاية جهدهم ليحققوا المهمة المقدسة التي بدأها الفيلسوف ، وليودعوا في نفوس مواطنيهم مادة مشتركة من الاعتقادات والمطامح ، وليحددوا الفكرة الألمانية ، تلك الفكرة التي نلخصها ببيان فشتته في قوله : « إننا الشعب المختار ، شعب المستقبل ، إننا الوعي العالي للإنسانية » .

وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين إلى أن نظرية فشتته هذه تحتوي على جراثيم فكرة « الشعبوية » أو فكرة « الجامعة الجرمانية » أو مطالب الغزو الاستعماري الألماني ، على نحو ما سنعهددها عند « غليوم » أو « هتلر » في القرن العشرين : وأخيراً ذهب كاتب فرنسي إلى أن « النازية نبات سام ، جذوره ممتدة إلى فشتته » !

إن من الممكن أن يقال إن هذا التفخيم للغة الألمانية وهذا التمجيد للشعب الألماني هو أصل فكرة « الجامعة الجرمانية » : ومن الممكن ، بل من المؤكد ، أن الدعاة إلى هذه الجامعة قد استخدموا صفحات من فشتنه في نداءاته إلى الأمة الألمانية . ولكن الإنصاف يقتضينا أن نقرر في غير تردد بأن فكرة « الجامعة الجرمانية » هذه لم تخطر أبداً على بال فشتنه : لقد كانت ألمانيا حينئذ قد كبالت بالقيود ، وعرضت للمحو من خريطة أوروبا ، وانهارت قوى الشعب المعنوية ، وأوشك الغاصب الأجنبي أن يكتم أنفاسها الأخيرة : أفلم يكن ذلك كله كافياً ليهز نفساً نبيلة عزيزة ، فتأخذ على عاتقها أن تلهب مشاعر الأمة ، وأن تجعل منها مثلاً أعلى للإنسانية ، وأن ترنو ببصرها إلى مستقبل لها أزهر وأسمى ؟ .

إن نداءات فشتنه إنما تتحدث عن أمة مثالية ، ولغة مثالية ، وتربية مثالية . وهذا هو ما قاله فشتنه نفسه : فهو يضع هذه الأشياء ، كما قلنا ، لا على أنها موجودة في الواقع ، بل على أنها ينبغي أن توجد ، إذ أريد إنقاذ الأمة الألمانية من الملاك ، والحيولة دون محوها من عداد الأمم المستقلة . والذي يؤكد أن فشتنه كان أبعد الناس عما يسمى بالجامعة الجرمانية ، نداؤه الثالث عشر الذي هو بمثابة الذروة التي ترتفع إليها النداءات السابقة : فليس يوجد استنكار للجامعة الجرمانية أقوى وأبلغ مما ورد في أقوال فشتنه في هذا النداء : فهو يقول إن الحدود الحقيقية للدول والأمم هي حدودها الداخلية (أي التي تميز عقليتها وتفكيرها واغتها) ؛ وهذه الحدود الداخلية هي التي تخلق الحدود الخارجية : « إن أمة متميزة لا يمكن أن تبتلع أمة (٢١)

أخرى تختلف عنها أصلاً ولغة ، دون أن تعرض للخطر تقدمها ولغتها وثقافتها : فالألمان يؤلفون إذن ، بفضل لغتهم وعقليتهم ، شعباً متميزاً عن الشعوب المجاورة لهم ؛ وهم أيضاً ميالون بطبعهم إلى الاستكفاء بأنفسهم والعكوف على شأنهم ، والابتعاد عن التدخل في شؤون غيرهم .

فقصده فشته إذن أن يبعث « ألمانيا الحقيقية » لا « ألمانيا الكبرى » ، كما كان يقال إبان الحرب العالمية الثانية . وإذن فهذا النداء الثالث عشر يستذكر فيه الفيلسوف ، بصراحة لا التواء فيها ، كل سياسة « جرمانية » أو خطة « استعمارية » . وكل ما ظهر بعد ذلك من نزعات الغزو والتوسع في ألمانيا المعاصرة قد صورته فشته من قبل على أنه شيء مخالف للعقل ، بل منكر بغض .

وإذا صحح أن الأفكار تقود العالم ، فإن فشته هو خالق الوحدة الألمانية . ولو أن زعماء ألمانيا التزموا الطريق الذي رسمه الفيلسوف ، لظلت بلادهم نقية قوية ، ولما أصابها ما أصابها ، نتيجة لسياسة التوسع الاستعماري التي عانت منها الإنسانية ما عانت وما تزال تعاني . ونستطيع أن نقول في غير تبجح ولا إسراف إن هنالك أمتين ألمانيتين : إحداهما ألمانيا الإنسانية ، وهي أمة شاعرة بمكانتها واعية لرسالتها ، مؤمنة بأنها تمثل أمام العالم حكم العدالة والحرية ، القائم على الاعتراف بالمساواة بين جميع المتحليين بسجاياء الإنسان ؛ والأخرى هي ألمانيا البهيمية التي لا تلتمس إلا السيادة المادية ، ولا تحلم إلا بالانتصار الحربي و « المجال الحيوي » : وهنا كل الفرق بين تصور الفيلسوف وتصور الديماغوجي .

وبعد فهذه « النداءات » التي وجهها فشتة إلى الأمة الألمانية تستحق أن تنال أكبر عناية من أهل الوعي جميعاً في كل أمة : فليس من شك في أنه لا غنى عنها للمربين الذين ينشدون أن يبثوا في الشبيبة روحاً جديدة وللسياسيين الذين يريدون لأمتهم أن تكون أشد بأساً وأوفر عزة ، وأن تصون استقلالها اللازم لتقدمها السلمي الإنساني : وإذا كان لابد من شعار جامع يلخص رسالة فشتة في هذه النداءات ، استطعنا أن نجده في كلمتين : « المواطن ، والإنسان » .



فهرس الموضوعات

تقديم :

المثالية الحمديثة ٧

ديكارت امام الفلسفة الحديثة :

ديكارت : سيرته ونمط فكره ١٩

ديكارت : نصوص من فلسفته ٣١

كانط شيخ المثالية النقدية :

كانط : سيرته ونمط فكره ٥٧

كانط ونقد العقل الخالص ٨٣

كانط وفلسفة الحرية ١١٥

كانط فيلسوف التاريخ ١٣٩

نصوص من فلسفة كانط ١٦٥

فشته ومثالية العمل :

فشته : سيرته ونمط فكره ٢٧٥

فشته ومثالية العمل ٢٨٦

النداءات إلى الأمة الألمانية ٣٠٦

أثر النداءات : ٣٢٠

مؤلفات للدكتور عثمان امين

١ - مؤلفات بالعربية :

- * « شخصيات ومذاهب فلسفية » القاهرة ١٩٤٥
- * « محاولات فلسفية » - الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٦٧)
- * « نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢)
- * « رائد الفكر المصرى » - الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥)
- * « الفلسفة الرواقية » - الطبعة الثانية (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة سنة ١٩٥٨)
- * « ديكارت » - الطبعة الخامسة (مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥)
- * « شيلر » (نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨)
- * « رواد الوعي الإنسانى فى الشرق الإسلامى » (المكتبة الثقافية ، القاهرة سنة ١٩٦١)
- * « الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة » (دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤)
- * « فلسفة اللغة العربية » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٥)
- * « نظرات فى فكر العقاد » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٦)

- * « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » — (دار المعارف ، الاسكندرية
سنة ١٩٦٧)

٢ — مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

Muhammed Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses,
Le Caire 1944.

Lights on Contemporary Moslem Philosophy (La Renaissance Library.
Cairo 1958)

Le Stoicisme et la pensée islamique (La Revue Thomiste ,
Paris 1959)

٣ — تحقيق نصوص فلسفية عربية :

- * « إحصاء العلوم » للفارابي (دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٨)
* « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد (مكتبة الحلبي ، القاهرة ١٩٥٧)

٤ — ترجمة لنقائس الفلسفة الزينية :

- * « دفاع عن العلم » لأبيرو بايه (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة
سنة ١٩٤٦)

- * « مبادئ الفلسفة » لديكارت (مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٢)
* « مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز (الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)
* « في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر (الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣)
* « التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت (الطبعة الثالثة ، مكتبة القاهرة
الحديثة ١٩٦٥)

- * « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط (الطبعة الثانية ، مكتبة
الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧)

Bibliotheca Alexandrina



0491471

٢/٣/١/١٤

م ٨٥٠

ملتزم الطبع والنشر دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل
فرع الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول — ٢ ميدان التحرير (المنشأة)

To: www.al-mostafa.com